АКАДЕМИЯ НАУК УКРАИНСКОЙ ССР
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

В. С. ГОРСКИЙ

ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОЕ ИСТОЛКОВАНИЕ ТЕКСТА

КИЕВ
«НАУКОВА ДУМКА»
1981

Монография — первая в нашей литературе попытка целостного рассмотрения комплекса проблем историко-философского истолкования. На основе обобщения конкретного материала из истории всемирной философии анализируются особенности источников, подлежащих историко-философскому исследованию, изучаются процедуры истолкования текстов, направленные на адекватное понимание объекта историко-философского познания. Большое место в работе уделено критике идеалистических историко-философских концепций, в частности взглядов представителей герменевтики — одного из распространенных течений в современной буржуазной философии.

Для ученых, аспирантов, студентов гуманитарных факультетов.

Ответственный редактор
И. П. Головаха

Рецензенты
И. В. Бычко, С. Б. Крымский, В. А. Малинин

Редакция философской и правовой литературы

Г $\frac{10501\text{-}387}{М221(04)\text{-}81}$ 1.81 0302010000

ВВЕДЕНИЕ

К необходимости изучения проблемы историко-философского истолкования автор пришел на основе осознания тех реальных трудностей, с которыми встречается ученый в процессе конкретного анализа развития философской мысли. Адресуя изложение результатов предпринятого рассмотрения историкам философии, тем, кого интересуют проблемы исследования развития философской мысли, автор отнюдь не стремился обеспечить реальное приращение знаний конкретных фактов, характеризующих состояние философского сознания на том или ином этапе его истории. Непосредственной основой для теоретических обобщений в книге послужил опыт конкретных историко-философских исследований. Историко-философское познание, специфические задачи, которые предстоит решать исследователю истории философии,— вот что составляет реальный объект изучения этой монографии. Тем самым она примыкает к числу работ, специально посвященных рассмотрению проблем методологии историко-философского исследования. Удельный вес их в последнее время возрастает. Наряду с исследованием фактов, характеризующих развитие философской мысли, в рамках историко-философской науки все более явной становится потребность выявления условий и характера, природы и компетенции знания, направленного на изучение процесса развития философии. Этой потребности и призваны отвечать труды, посвященные разработке методологических проблем историко-философской науки.

На основе идей, содержащихся в трудах основоположников марксизма-ленинизма, осмысления опыта исследования конкретного материала в работах, посвященных методологическим проблемам истории философии, существенно уточняется понимание предмета и задач

историко-философской науки, закономерностей философского познания, развития философской мысли, что служит предпосылкой для создания обобщающих трудов по истории философии, для аргументированной критики ненаучного характера и реакционной сущности современных буржуазных историко-философских исследований. В трудах В. Ф. Асмуса, Б. В. Богданова, М. А. Булатова, А. С. Богомолова, И. В. Бычко, М. Т. Иовчука, В. А. Малинина, М. Б. Митина, И. С. Нарского, Т. И. Ойзермана, П. Н. Федосеева, В. И. Шинкарука, М. В. Яковлева и других исследователей нашло всестороннее обоснование и дальнейшее развитие понимание основных принципов марксистско-ленинской истории философии, подвергнуты аргументированной критике историко-философские концепции, получившие распространение в современной буржуазной философии.

При этом марксистско-ленинская историко-философская наука базируется на сформулированном в трудах К. Маркса, Ф. Энгельса и развитом В. И. Лениным принципе партийности философии. Взгляд на историю философии как на историю борьбы двух философских партий — материализма и идеализма, борьбы, обусловленной в конечном счете классовым антагонизмом в обществе, предполагает понимание историко-философской науки как области философского знания, не ограничивающейся эмпирическим сбором и описанием фактов, характеризующих состояние философского познания на том или ином этапе исторического развития. Задачи, которые решают представители марксистско-ленинской историко-философской науки, предполагают раскрытие на основе познанных фактов закономерностей становления, развития и функционирования философии в обществе, революционно-критическое, творческое, партийное, научно объективное осмысление философской традиции.

Решению этих ответственных задач призвано содействовать дальнейшее совершенствование инструментария историко-философского исследования. Для достижения плодотворных результатов в процессе научного исследования недостаточно признания исходных методологических принципов, важно умение применять их в конкретном историко-философском анализе. А это предполагает усиление внимания к проблемам, связанным с так называемой технологией исследования, с методикой историко-философского познания.

Конечно же, акцентируя внимание на этих вопросах, нельзя забывать, что они не имеют самодовлеющего значения, занимая в методологии историко-философской науки подчиненное по отношению к основополагающим принципам место. И все же без достаточно полного уяснения этих вопросов успешная реализация основных задач историко-философской науки также может существенно затормозиться, а подчас привести к неистинным результатам. Прежде всего это касается комплекса проблем, связанных с особенностями историко-философского истолкования, которые ныне не нашли еще достаточного освещения в литературе.

Вместе с этим необходимость осмысления проблем истолкования обусловливается и задачами идеологической борьбы. На нынешнем этапе исторического развития, когда, как отмечалось на XXVI съезде КПСС, «возросла активность пропагандистских средств классового противника, усилились его попытки оказывать разлагающее воздействие на сознание советских людей» [21, *75*] * особое значение приобретает разоблачение реакционной направленности и антинаучной сущности всевозможных теоретических концепций и доктрин, имеющих хождение в современной буржуазной философии. В данном случае речь идет об актуальной задаче критики современной буржуазной герменевтики, труды представителей которой занимают все более заметное место в потоке философской литературы на книжном рынке буржуазного мира сегодня, а идеи, которые в них разрабатываются, занимают одно из ведущих мест в современной буржуазной философии. Детальнее на критическом анализе воззрений представителей современной буржуазной герменевтики применительно к проблемам историко-философского истолкования мы остановимся в дальнейшем. Но уже сейчас необходимо отметить следующее.

Акцентируя внимание на необходимости исследования проблем, сопряженных с уяснением существа процедур историко-философского истолкования, мы уже отмечали важную, но подчиненную роль их в общем комплексе методологических проблем историко-философской науки. Для нас принципиально неприемлемы претензии представителей современной буржуазной герменевтики

* Цифры в квадратных скобках обозначают номер цитируемого произведения из списка литературы, помещенного в конце книги, вторая цифра (набранная курсивом) — номер страницы.

абсолютизировать проблему истолкования и понимания, усматривающих в решении ее едва ли не панацею от всех бед, с которыми безуспешно пытается справиться буржуазная философская мысль в поисках выхода из того кризисного состояния, который она переживает.

С точки зрения марксизма-ленинизма проблема понимания, а тем более истолкования при всей важности ее представляет собой лишь один из аспектов более широкой темы, связанной с уяснением условий распространения философских идей и приобретением ими мировоззренческого статуса. С возникновением марксизма-ленинизма как подлинно научного мировоззрения, которое практически соединяется с рабочим движением, революционной деятельностью всех трудящихся масс, проблема понимания располагается в пограничных, стыковых областях диалектико-материалистической философии с другими науками, выступает в тесной связи с решением задач пропаганды основных положений марксистско-ленинской теории, превращения их в убеждения и регуляторы жизнедеятельности людей.

Марксизм-ленинизм в принципе отрицает попытки представителей современной буржуазной герменевтики придать проблемам истолкования самодовлеющий характер, по существу замкнуть на них решение всех задач, возникающих перед философией.

Наконец, марксистско-ленинской философии в корне чужда тенденция противопоставления герменевтического истолкования причинному объяснению, «субъективного понимания» принципу каузального детерминизма, тенденция, которую выражают многие представители современной буржуазной герменевтики. Как будет показано, мы не только не противопоставляем истолкование причинному объяснению, но рассматриваем последнее как обязательный элемент в комплексе составляющих истолкования.

Мы не ставим перед собой задачу дать всесторонний критический анализ воззрений представителей современной буржуазной герменевтики. Это отдельная тема, которая уже реализуется в публикациях философов-марксистов [44; 53; 54; 106; 117 и др.]. Тем не менее мы надеемся, что попытка конструктивной с позиции марксистско-ленинской методологии разработки проблем историко-философского истолкования послужит решению задач критики этого течения буржуазной философии.

В чем же, собственно, состоит проблема истолкования применительно к практике историко-философских исследований? Какие реальные трудности, возникающие в процессе историко-философского анализа, обусловливают актуальность рассмотрения проблем историко-философского истолкования?

Отвечая на эти вопросы, обратимся к реальной практике историко-философских исследований.

Поистине странную на первый взгляд картину представляет история осмысления философских учений прошлого. Мыслитель, его воззрения в сознании восприемников, как бы множится, представая в различных, подчас диаметрально противоположных, образах. Амплитуда истолкований одного и того же учения зачастую так велика, что возникает сомнение в возможности пробиться к адекватному пониманию существа историко-философского феномена.

Сократ, этот, по выражению К. Маркса, демиург философии, в котором, словно в фокусе, воплотился «образ мудреца» [5, *157—158*], изначально, уже в сознании его современников, для одних представал опасным безбожником, достойным смертной казни, для других — глубоко религиозным человеком. Аристофан видел в нем софиста, плута, бродягу, богохульника и развратителя юношества, Платон и Ксенофонт — непримиримого врага софистов и софистической мудрости. Но и в «апологиях Сократа», с которыми выступили Платон, Ксенофонт, Лисий, а позднее платоник Теодект из ликийской Фаселиды, Деметрий Фалерский и др., образ мудреца вырисовывается далеко не однозначно. В последующее время о личности и учении Сократа накопилась огромная литература и тем не менее и поныне исторический Сократ остается едва ли не самой загадочной фигурой в истории философии. В каком только обличьи не выступал он! Для одних Сократ — великий философ, для других — некое подобие христианского мученика веры, для третьих — скучный моралист, для четвертых — политический реакционер, идеалистическая этика которого «привлекала во все последующие эпохи и привлекает и теперь идеологов реакционных кругов общества, пытающихся придать моральную санкцию строю эксплуатации и угнетения» [77, *105*], для пятых — это «великий античный мудрец», который «стоит у истоков рационалистических и просветительских традиций европейской мысли... Влияние, оказанное

им на прогресс человеческого познания, ощущается до наших дней. Он навсегда вошел в духовную культуру человечества» [115, *3*].

Перед таким обилием взаимно исключающих характеристик одной и той же личности, да еще при условии отсутствия каких бы то ни было письменных документов, в которых бы сам Сократ свидетельствовал о себе, впору впасть в отчаяние и вообще отказаться от попыток найти путь к адекватному воспроизведению исторического образа. Очевидно, авторы сократических диалогов, рассуждает один из «отчаявшихся», «уже с самого начала относились к своим произведениям как произведениям ... художественной ... литературы». А поэтому их и следует «изучать так, как изучается художественная литература». Что же касается не поэтического образа, а действительной философии Сократа, то «никакого учения Сократа ... вообще не существовало» и «если рассматривать историю древнегреческой философии не как последовательность кем-то канонизированных имен, а как закономерную эволюцию идей, то можно вообще обойтись без Сократа» [131, *92, 82, 81, 78*]. Подобные выступления сегодня вызывают к жизни новые «апологии Сократа», доказывающие несправедливость «литературной казни», которой подвергают его некоторые современные историки философии [85]. А между тем исторический Сократ, как и его учение, попрежнему продолжает оставаться во многом загадкой. Но, быть может, отмеченные трудности сопряжены лишь с фигурой Сократа и обусловлены спецификой образа жизни и судьбы этого мыслителя? К сожалению, нет. И в этом отношении справедливой оказывается оценка Сократа как «олицетворения философии» [4, *99*], которую дал ему К. Маркс.

Вот — другой мыслитель. Его от нас отделяют не тысячелетия, а лишь несколько столетий, и о его воззрениях мы имеем возможность судить не из «вторых рук», а на основании подлинных произведений, созданных им самим. Речь идет о Б. Спинозе. Спинозизм в истории философии рассматривался как рационализм и иррационализм, пантеизм и теизм, натурализм и акосмизм, монизм и плюрализм, фатализм и волюнтаризм. Если в XVII — первой половине XVIII в. Спиноза почти единодушно признавался «атеистическим Евклидом», то с конца XVIII в. в представлении немецких романтиков Спиноза — это «богопьяный человек» (Новалис), преисполненный «религии и свя-

того духа» (Шлейермахер). Эту тенденцию в XIX в. продолжают Э. Ренан, В. Соловьев [135, *192—210*]. Типична она и для многих современных буржуазных интерпретаторов учения голландского мыслителя. Например, один из докладов, прочитанных в 1973 г. в Лейдене на Международном симпозиуме, посвященном философии Спинозы, назывался «Спиноза: философ и пророк». По мысли автора доклада, в истории культуры Спиноза выступает «не как философ, а как пророк, самый великий в западной культуре после Иисуса. Подобно Иисусу он был звеном в цепи, протянувшейся от ранних авторов Ветхого завета до религиозных и духовных вождей наших дней» [164, *78*]. Великий мыслитель, при жизни подвергавшийся преследованиям и гонениям со стороны ревнителей иудаизма как злостный безбожник, современными сионистскими идеологами провозглашается «наиболее еврейским среди всех мыслителей», «выразителем национального мировоззрения на религиозно-моральной почве».

Такое «разнообразие познаваний», в которых позиция историка философии зачастую заслоняет собой объективный образ истории философии, характерно не только при оценке отдельных мыслителей, но и целых этапов развития философской мысли. Взгляд на всю предшествующую историю философии как на собрание ложных мнений и заблуждений, свойственный некоторым представителям философии Нового времени, толкование итальянскими ренессансными мыслителями философской мысли Средневековья как эры темноты и упадка являлись, по меткому выражению Н. И. Конрада, «в сущности представлением о желаемом настоящем и будущем, проецированием в прошлое идеалов, обращенных к современности. Поэтому,— подчеркивает он,— при установлении поступательного хода истории с подобного рода оценками считаться следует, но главным образом для того, чтобы представить себе более конкретно то, что общество данной эпохи желало или не желало для себя, что оно считало прогрессивным» [89, *479*].

Сложность проблемы адекватного понимания и актуальность ее решения можно проиллюстрировать примерами современной литературы.

В нашей литературе бытует мнение, согласно которому этика Канта «призвана» обосновать «примирение науки и религии, точнее — подчинение знания вере» [78, *48*]. Исходя из этого дается оценка отношения учения Канта

к религии. Однако ряд советских исследователей рассматривают этическое учение Канта как сферу, в которой «он добивает те религиозные верования, которые избежали гибели от ударов теоретического разума». Оказывается, что «все высказывания, в которых Кант выглядит благочестивым приверженцем религии, приобретают совсем иной смысл, если применить к ним систему интерпретации, образующей фактически словарь перевода значений с религиозного языка на совершенно светский язык», а сам Кант предстает в роли «отрицателя религии и церкви», подобно Гоббсу и Спинозе, и «пожалуй, предшественника Фейербаха» [114, *145—148*].

Отношение философского учения к религии несомненно представляет существенный момент при оценке позиции мыслителя прошлого. И все же основным является уяснение места, занимаемого философом в борьбе материализма и идеализма. Однако в ответе и на этот, по существу, исходный в историко-философском исследовании вопрос подчас тоже трудно обнаружить полное единство мнений. В литературе, вышедшей в нашей стране только на протяжении последних тридцати лет, выдающийся отечественный мыслитель Григорий Сковорода характеризовался в основе своей материалистом и атеистом [125], непоследовательным материалистом [41], философом, который колебался между материализмом и идеализмом [138], идеалистом, в учении которого имеются отдельные элементы материализма [149].

Как уже отмечалось, проблема историко-философского истолкования оказывается одной из «горячих» точек, вокруг которых разворачивается острая идеологическая борьба в современном мире. Достаточно напомнить непрекращающиеся попытки фальсифицировать историю марксизма, активно предпринимаемые представителями так называемого «аутентичного марксизма». Являясь по существу современной ревизией пролетарской идеологии и философии диалектического и исторического материализма, «аутентичный марксизм» пытается исказить истинное существо учения основоположников марксизма-ленинизма: современные ревизионисты пытаются противопоставить труды молодого К. Маркса его творчеству зрелого периода, изобразить Ф. Энгельса «вульгаризатором», существенно «деформировавшим» идеи К. Маркса, а ленинизм — «не аутентичным наследием» марксизма. Р. Гароди под флагом «аутентичного марксизма» пытается

отрицать международное значение ленинизма, утверждая, что учение В. И. Ленина представляет собой способ, указывающий пролетариату России, как «победить в специфических условиях» этой страны, и поэтому имеет лишь узконациональное значение [См. 92, *135*].

Попытки фальсификации существа марксистско-ленинского мировоззрения, прикрывавшиеся лозунгом «аутентичного марксизма», приобрели особую популярность в среде современных идеологов ревизионизма начиная с 60-х годов. Марксистскую философию они подменяют одним из вариантов субъективного, антропологического идеализма, выдавая себя при этом «борцами» за «адекватное» истолкование наследия К. Маркса, за «освобождение» его от последующих «наслоений», «извративших» якобы существо «истинного» учения основоположника марксизма [92, *226—284*].

Разоблачение реакционной направленности и антинаучной сущности осуществляемой «аутентичными марксистами» программы по «демифологизации», «реинтерпретации» философского учения К. Маркса, по «освобождению» его от позднейших «идеологических наслоений», стремления их «понять Маркса лучше, чем он сам себя мог понять», чтобы с помощью Маркса «превзойти» самого Маркса, несомненно, предполагает глубокую разработку комплекса вопросов, связанных с марксистским пониманием существа историко-философского истолкования. В данном случае это необходимо для того, чтобы выявить несостоятельность спекуляций современных ревизионистов. Но лишь этой крайне важной задачей актуальность проблемы далеко не исчерпывается. Ведь ревизионистские спекуляции совершаются на основе реальных трудностей историко-философского познания, преодолению которых во многом содействовало бы научное уяснение проблем, сопряженных с сущностью историко-философского истолкования. Сказанное, собственно, и обусловило необходимость обращения автора к теме, которой посвящена настоящая монография.

Характер задач, которые пытается разрешить автор, обусловил структуру работы. В I главе кратко рассматриваются попытки решить проблему истолкования вообще, историко-философского — в частности, имевшие место в домарксистской истории философии. Уяснение предыстории вопроса позволяет выявить коренное отличие решения его с позиций научной философии марксизма-

ленинизма. Во II главе на основе фундаментальных положений диалектико-материалистической философии уточняется содержание исходных понятий, связанных с проблемой историко-философского истолкования, обосновывается место и роль этой проблемы в комплексе задач, решаемых в процессе историко-философского исследования. Последующие главы работы посвящены анализу особенностей источников историко-философского исследования (гл. III) и рассмотрению комплекса процедур, осуществляемых исследователем в процессе историко-философского истолкования текстов (главы IV и V).

По мере углубления в изучение проблемы автор все более явно осознавал и те вопросы, которые, во всяком случае для него, остаются недостаточно выясненными либо вообще не рассмотренными.

И тем не менее он решается предложить полученные им результаты вниманию читателя в надежде, что знакомство с содержанием книги пробудит интерес к дальнейшей разработке чрезвычайно важной и сложной проблемы историко-философского истолкования.

Завершая краткое введение, автор выражает искреннюю признательность докторам философских наук И. В. Бычко, И. П. Головахе, С. Б. Крымскому, В. А. Малинину, всем коллегам — сотрудникам Института философии АН УССР, взявшим на себя труд ознакомиться с текстом монографии в рукописи, ценные замечания которых существенно помогли автору в процессе подготовки книги к печати.

Глава 1

У ИСТОКОВ ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОГО ИСТОЛКОВАНИЯ

Своими истоками проблема историко-философского истолкования восходит к традициям античной культуры, в рамках которой складываются предпосылки для зарождения герменевтики [1] как учения о возможности и принципах истолкования текстов, исторических документов и феноменов культуры с целью достижения их правильного понимания.

Термин hermēneia в греческом языке имеет несколько близких значений — разъяснять, растолковывать, истолковывать, переводить, сообщать, иными словами, доводить до понимания, делать понятным. Отсюда «герменевтика» первоначально означала искусство сообщения, передачи, разъяснения, истолкования скрытой мысли. Предположительно происхождение этого термина связывается с именем бога Гермеса — одного из персонажей греческой мифологии. Как и прочие олимпийские боги, Гермес, согласно представлениям древних греков, исполняет несколько функций. Он — покровитель торговли, стад, дорог, вместе с тем Гермес — вестник богов, записывающий и доставляющий их послания людям. Причем его задача не ограничивается простой передачей сообщения. Он должен «перевести» веления богов на язык смертных, сделать непонятное понятным. С этой функцией, собственно, и связывается понимание герменевтики как учения об истолковании, сохранившееся до наших дней.

---

[1] Здесь термин «герменевтика» употребляется для обозначения всей традиции, связанной с решением проблем истолкования в домарксистской и современной буржуазной философии, однако напомним, что задачи, стоявшие перед герменевтикой, существенно менялись на различных этапах исторического развития. Принципиально переосмыслены они представителями философской герменевтики как течения в современной буржуазной философии.

«...Достижение герменевтики,— объясняет Ганс-Георг Гадамер,— заключается всегда, по существу, в том, чтобы перенести смысловую связь из чужого мира в собственный» [166, *1062*]. Термин «hermēneus» встречается уже у Пиндара и Эсхила, называвших так толкователей Гомера, передающих скрытый смысл его эпических поэм понятным языком. Традиция аллегорического толкования гомеровского эпоса, усматривающая в его повествованиях некий потаенный смысл, назидательный или натурфилософский, складывается к концу VI века, начиная с Теогена Регийского. Дело его продолжил ученик Эпикура Метродор из Лампсака (IV—III вв. до н. э.) и др. Наряду с истолкованием Гомера в древней Греции широко развивается деятельность толкователей предсказаний оракулов, законов и обычаев — экзегетов (греч. exēgētes — истолкователь). Вершины своего развития техника герменевтики, экзегезы, в античной культуре достигает в трудах александрийских филологов начиная с I в. до н. э.

Сам факт зарождения герменевтической традиции в связи с аллегорическим толкованием Гомера весьма наглядно демонстрирует фундаментальные предпосылки, сделавшие возможной постановку проблемы истолкования как таковой. Они коренятся в социально обусловленном процессе разложения мифологического сознания и рождения, на базе отрицания его, научного, философского мышления. Мифология возникает на том чрезвычайно низком уровне развития сознания, когда первобытный человек еще не мог отделить себя от рода и племени, потребностями и интересами которых он жил, так же, как и мысленно выделить себя из природы. «Сознание,— подчеркивают К. Маркс и Ф. Энгельс, характеризуя низший уровень развития его,— конечно, есть вначале осознание *ближайшей* чувственно воспринимаемой среды и осознание ограниченной связи с другими лицами и вещами, находящимися вне начинающего сознавать себя индивида; в то же время оно — осознание природы, которая первоначально противостоит людям как совершенно чуждая, всемогущая и неприступная сила, к которой люди относятся совершенно по-животному и власти которой они подчиняются, как скот; следовательно, это — чисто животное осознание природы (обожествление природы)» [2, *29*]. Первобытный человек, перенося субъективные переживания и впечатления, возникающие в про-

цессе столкновения с окружающей его действительностью, на саму действительность, тем самым не стремился объяснить ее. Он создавал в воображении специфическую реальность, в рамках которой представлял себе собственную жизнь и деятельность. Мифологический мир еще не отделяется в сознании от мира действительного, а поэтому он не может мыслиться как его отражение. Миф — не способ объяснения мира. Миф не созерцают, миф не требует доказательства. В мифе живут. А поэтому миф ничего не означает, он не образ жизни, а сама эта жизнь. Подобно тому как живой человек в отличие от образа его не может быть символом, аллегорией справедливости, истины, красоты, для мифологического сознания миф не мог ничего «значить», ничего символизировать.

Лишь на основе более высокого уровня исторического развития возникают предпосылки для осознания человеком собственной отделенности от мира и порожденная ею потребность осмыслить этот мир, объяснить его. Только тогда вырабатывается взгляд на сказанное о мире как нечто отличное от самого мира и осознается необходимость истолкования сказанного, выявления той действительности, которая обозначается им. Выражением этого более высокого уровня развития явилось и новое, по существу немифологическое, отношение к мифу как к аллегории, запечатленное в античной герменевтике. Миф становится предметом изучения, что в принципе чуждо уровню сознания, отражением которого являлся миф. «Тот, кто изучает мифы,— объясняет М. И. Стеблин-Каменский,— всегда имеет дело не с мифами, т. е. с вымыслом, который осознается как реальность и поэтому не может ничего «значить», а только с тем, что было когда-то мифами, но в результате подстановки современного сознания на место мифического превратилось в нечто совершенно отличное от мифа и даже противоположное ему, а именно — в вымысел, который осознается как вымысел, и поэтому вполне может что-то «значить» [137, *5*]. Заметим, что традиция аллегорического толкования мифов сохраняется вплоть до немецких романтиков. Пожалуй, одним из первых, кто подчеркнул, что миф следует изучать «изнутри», был Шеллинг.

Эпический стиль мышления Гомера, конечно, представляет собой продукт более высокого уровня развития сознания, чем мифологический. Тем не менее он несет в себе еще значительную долю мифологического взгляда

на мир, что объясняет специфические черты, присущие творчеству Гомера [84, *63—102*]. Исследователи отмечают в этой связи отсутствие в повествовании Гомера заднего плана, перспективы, чего-то «загадочного», недосказанного. Гомер ничего не оставляет в тени, придавая всему конкретно-чувственный, пластичный облик. Гомеру чужд прием воспоминаний героя. Ведь при этом «создается передний план и задний план, настоящее открыто назад, вглубь, в прошлое; но гомеровский стиль знает только передний план, только настоящее, равномерно освещенное и всегда одинаково объективное...» [30, *27*]. Этот стиль мышления, во многом созвучный мифологическому, обусловливает то, что «гомеровские поэмы ничего не скрывают от нас, в них не излагается никакое учение и нет никакого иного, тайного смысла. Можно анализировать Гомера, ...но нельзя его толковать»,— так резюмирует анализ особенностей творчества Гомера известный немецкий исследователь Э. Ауэрбах [30, *28*].

Тем не менее рождение герменевтики в древней Греции как раз и связывалось с поиском в творениях Гомера по существу отсутствующего в них второго плана, с попыткой толковать то, что не подлежало толкованию. С одной стороны, это отражало значительный прогресс в развитии сознания, возникновение в нем способности «перспективного видения». С другой — факт обращения античной герменевтики по преимуществу к сфере мифологии, принципиально не поддающейся толкованию, обусловил весьма ограниченное отношение античной экзегезы к историко-философскому толкованию в строгом смысле этого слова.

Укажем, с этой точки зрения, на две особенности древнегреческой культуры, которые в значительной степени объясняют «неисторизм» античной герменевтики.

Историко-философское истолкование — это прежде всего толкование текста. Для традиции же античной герменевтики на ранних стадиях ее развития характерно преимущественное обращение к толкованию устного слова. Это не противоречит тому, что античная герменевтика наряду с толкованием сказанного оракулами обращалась к Гомеру: ведь Гомер в собственном сознании, как и в сознании его толкователей, выступает не как писатель, а как певец, сказитель. Отмечая этот факт, С. Аверинцев пишет: «Гомерова муза — не премудрая богиня египетского дома писцов; ей и ее людям — Демодоку, и Фемию,

и самому автору — пристало губами и гортанью, живым голосом «петь» и «говорить» о предмете стихов» [23, *184*]. Не случайно в первой строке «Илиады» стоит слово «воспой»: «Гнев, богиня, воспой Ахиллеса, Пелеева сына», а в первой строке «Одиссеи» — слово «скажи»: «Скажи мне о том многоопытном муже, который...». Причем отмеченная особенность характерна для античной культуры, во всяком случае для всего классического ее периода.

В основе принципиальной «изустности», «некнижности» греческой культуры лежит «вещевизм» ее в целом. Ориентированность греческой культуры на совершенствование тела, его облагораживание, обусловливает внимание прежде всего к развитию голоса и речи, непосредственно присущих этому телу. Устное слово, в отличие от письменного, представляет еще телесную самость человека. В устном слове человек убеждает собеседника, реализуя собственную свободу. Письменное же слово — лишь вспомогательное средство для памяти. Причем и в этом отношении, по мнению Платона, оно скорее вредно, чем полезно, ибо лишает человека возможности тренировать свою память. В книге автор присутствует лишь бестелесно, заочно, поскольку письменное слово не соприродно создавшему его человеку [22, *41—42*].

В силу сказанного античная герменевтика изначально не ориентируется на истолкование текста. В обращении к философии она исходит не из образа ученого, пишущего книги, а из образа мудреца, устно беседующего с внимающими ему. Этот этап в греческой интеллектуальной жизни, по существу, длится до Платона включительно. Лишь в дальнейшем развитии, начиная с Аристотеля, на первый план выступает фигура ученого, который не может не читать и не записывать свои мысли. В эпоху эллинизма на смену культу устного слова приходит культ книги. Но характерно, что создание крупнейших библиотек как отражение этой новой ситуации в эпоху эллинизма связано прежде всего с Александрией, расположенной не на греческой, а на египетской земле. Именно здесь получает свое развитие и герменевтика как учение о толковании текста.

Однако и на этом этапе развития античной герменевтики она может рассматриваться лишь как далекая предпосылка тех проблем, которые возникнут перед историко-философским истолкованием — ведь истолкование в ис-

тории философии выступает не только как толкование текста, но и как *историческое* его толкование, берущее предмет в конкретной, исторически обусловленной данности его. Специфика же античного мировосприятия вообще, своеобразие понимания времени, присущее ему, в частности, обусловливали принципиальную неисторичность античных историко-философских толкований, в том числе на поздней, высшей стадии развития герменевтики в Древней Греции. Сказанное относится даже к Аристотелю — несомненно крупнейшему представителю историко-философской науки в Древней Греции, «первому мыслителю в истории философии, воспринимавшему самого себя как звено в историческом развитии науки. Он,— подчеркивает А. Ф. Лосев,— является создателем идеи исторического развития мысли» [100, *14*].

Приведенная оценка общепризнана сегодня. И тем не менее свидетельства Аристотеля как историка философии, характер истолкования философских воззрений предшествовавших ему мыслителей встречают более или менее решительную критику. Еще в конце минувшего века А. Н. Гиляров, опираясь на предшествующую ему традицию историко-философского изучения античности, констатировал: «Все вообще исследователи греческой философии согласны в том, что Аристотель при передаче чужих воззрений не придерживается их точного смысла и часто излагает их в категориях собственной системы» [63, *124*]. Это же констатируют и многие современные исследователи. Известный американский специалист по истории античной философии Г. Чернисс отмечает, что Аристотель рассматривает ранние философские системы с точки зрения проблемы, которая не могла быть сформулирована раньше Платона. А это, отмечает он, ведет к искажению мотивов и намерений авторов этих систем. Американский исследователь Дж. Б. Мак-Дайармид, поддерживая точку зрения Г. Чернисса, прямо обвиняет Аристотеля в предвзятости, заявляя, что в свидетельствах о досократиках Аристотеля больше всего заботило соответствие мыслей предшественников его собственным. Полемизируя с Мак-Дайармидом, английский историк философии У. К. Гатри, по существу, отрицает лишь обвинение в сознательной предвзятости античного мыслителя, признавая, что он «досказывал» за исследуемых им без злого умысла, поступая так, как делают и многие современные исследователи [171].

Конечно, говоря о «неисторичности» историко-философских толкований Аристотеля, не следует упрекать его в преднамеренном искажении. Речь идет о невозможности иного толкования в рамках специфического античного мировоззрения. Миф выступал в сознании античных мыслителей как пространственный по преимуществу и в этом смысле не имеющий истории. Греческий миф не мог быть абсолютно чужд историзму, но начало историзма оттеснялось на второй план. «Поскольку в качестве идеала,— пишет А. Ф. Лосев,— трактовалось *круговое движение,* лучше всего представленное в движениях небесного свода, постольку движение человека и человеческой истории в идеальном плане тоже мыслились как круговые. Это значит, что человек и его история все время трактовались как находящиеся в движении, но это движение всегда возвращалось к исходной точке. Таким образом, вся человеческая жизнь как бы топталась на месте» [99, *660*].

Такой, «топчущейся на месте» представляется Аристотелю и история философии. В I книге «Метафизики» он излагает свое учение о четырех родах основных начал. Вслед за этим мыслитель вспоминает свидетельства «тех, кто раньше нас обратился к исследованию существующего и размышлял об истине» [27, *70—71*]. Это необходимо, с его точки зрения, потому, что «если мы разберем эти начала и причины, то это будет иметь некоторую пользу для настоящего исследования: в самом деле или мы найдем какой-нибудь другой род причин, или еще больше будем убеждены в истинности тех, о которых говорим теперь» [27, *71*].

Таким образом, предшествующая история философии действительно не интересует Аристотеля. Она важна для него прежде всего как поле для решения проблемы, которая волнует его как философа. Это обусловливает, по существу, неисторический подход к наследию предшествующих мыслителей. Они предстают в качестве современников Аристотеля, отвечающих на его вопросы. Но поскольку стиль мышления их и круг проблем, которые их занимали, отнюдь не всегда совпадали с тем, что существенно для Аристотеля, то подчас они оказываются в аристотелевском изложении попросту недалекими людьми, дающими детские ответы на серьезные вопросы. Весьма характерным в связи с этим является хотя бы образ Гераклита, вырисовывающийся в изложении Аристотеля.

Сложность понимания Гераклита заключается, в частности, в том, что он в отличие от Аристотеля еще не является носителем логико-рационального, абстрактно-философского способа мышления в собственном смысле этого слова. Период истории античной философии до критики Аристотелем идей Платона многие современные исследователи представляют как переходный от мифологического к абстрактно-логическому. Сказанное, конечно же, относится и к Гераклиту. «Его писания,— указывает А. Ф. Лосев,— это отнюдь не философия, а скорее поэзия и, в частности, лирика. Не говоря уже о том, что его речь и с внешней стороны уснащена многочисленными фигурами и, вероятно, не была чужда даже стихотворных размеров, дошедшие до нас фрагменты поражают своей внутренней темной символикой и удивляют упорным стремлением исключать всякое отвлеченное, научное, систематическое философствование» [97, *346*]. Но, коль скоро это так, то творчество Гераклита не может целиком адекватно передаваться языком абстрактной философии, как это, в частности, делает Аристотель. Гераклит своим «огнем» отнюдь не отвечал прямо на абстрактно-философский вопрос о первой причине всего сущего, как это заставляет его делать Аристотель. Гераклитов «огонь» взят из того концепта природы, который не соответствует логически-рациональному, и перенос без оговорок понятий из одного видения мира в другое ведет лишь к искажению историко-философского образа мыслителя. А поэтому аристотелевская оценка целой плеяды древнейших мыслителей, и в их числе Гераклита, как людей неискусных, которые подобно необученным воинам «наносят иногда хорошие удары, но не со знанием дела» [27, *74*], не отвечает требованиям историко-философского толкования. Не случайно поэтому и трактат Аристотеля «Об истолковании» (Peri hermenēias) ограничивается рассмотрением чисто логико-грамматических проблем, связанных с анализом суждения как некоей целостности, выражающей отношения и видоизменения мысли [28].

Наряду с античным в древней истории выявляется и иное миросознание, контрастирующее с эллинским. Оно складывается на восточном Средиземноморье и находит свое отражение в Библии. Мир, каким он предстает в Библии, выступает в качестве потока временных свершений, несущего в себе все вещи. Библию, по определе-

нию Аверинцева, пронизывает дух «мистического историзма», она рисует мир устремленным из прошлого через настоящее к будущему, обетованному. В пределах культуры восточного Средиземноморья закладывались основы нового, отличного от античного подхода к истолкованию, в определенной мере актуализированного в Средние века. Однако в Средние века не находят полной реализации те потенции историзма, которые в мистической форме были заложены в умонастроении, сложившемся в древности на восточном Средиземноморье. С победой христианства библейский способ воззрения на мир не просто торжествует над греческим. Наблюдается известная убыль историзма, нейтрализация динамического ви́дения мира, частичное возвращение к статическим мыслительным схемам, характерным для античного мировоззрения.

Объясняя этот факт, С. Аверинцев указывает на две причины: во-первых, возможность перехода к отрицанию историзма на заключительной стадии развития библейского мистического исторического ви́дения была заложена в деятельности апокалиптиков. Темой, которую разрабатывали они, является «взрыв» истории и переход ее в «метаисторию», последнее сражение сил добра и зла и «тот свет». Выступая анонимно, апокалиптики вкладывали свое пророчество в уста двойника, якобы жившего в начале истории. Описание прошлого и настоящего устами двойника рассматривается как пророчество на будущее, а тем самым «различие между прошедшим, настоящим и будущим, между «уже» и «еще не» в принципе снято, и через это снята сама история; она предстает в мистических числовых схемах и мистических категориях, как нечто предопределенное и постольку данное готовым» [23, *94—95*].

С другой стороны, проникновению в средневековое мировоззрение греческих мыслительных навыков содействовало приобретение христианством формы систематического философствования [23, *94—95*]. Фундамент традиции истолкования в Средние века закладывался на базе пересечения античного и ближневосточного миросозерцаний, греческого «антиисторизма» и восточного «мистического историзма». Эта традиция закрепляется в процессе дальнейшего развития.

С одной стороны, средневековье освобождается от тех характеристик культуры, которые нами отмечались как

ограничивающие возможности историко-философского истолкования в античности: «изустность», не предполагающую ориентацию на толкование текста, и понимание истории как развивающейся по круговым циклам.

В отличие от античной традиции средневековая культура безусловно признает приоритет письменного слова над устным. Для европейской средневековой культуры, содержание и направленность которой существенным образом определялись господствующим христианским мировоззрением, характерен культ писанного слова, основанный «на представлении о «священной книге», «священном писании» как центральной святыне и мере всех вещей, ради которой и сотворен мир» [24, *40*].

Принадлежность господствующего в средневековой Европе христианства к числу «религий писаний» предопределила ориентированность герменевтической проблематики на толкование *текста.* Вместе с тем сфера текстологических «штудий» чрезвычайно ограничивалась исключительной ориентацией на канонизированный текст, текст, освященный авторитетом церкви. Отказывается средневековье и от понимания истории как развивающейся по замкнутым круговым циклам, обусловливавшего неисторизм античных толкований.

Согласно представлениям Августина, по кругу ходят лишь нечестивые. Творимая же богом «священная история» идет по прямой линии. Путь движения истории точно отмерен в христианском мировоззрении: он имеет начало, приходящееся на период сотворения мира и грехопадения Адама и Евы, кульминацию, связанную со временем вочеловечения Христа и страстей Христовых, и грядущий конец — второе пришествие Христа и страшный суд.

Однако, как уже отмечалось, предпосылки для развития, пусть и ограниченного рамками мистического историзма, исторического толкования так и остались в Средние века нереализованными, причиной чему послужили специфические особенности средневекового миросозерцания.

Глубинной основой, обусловливающей эти особенности, является своеобразие господствующих в Средние века производственных отношений, получивших отражение в корпоративно-персоналистской этике личного служения и личной верности. «...Феодальная земельная собственность,— отмечал К. Маркс,— дает имя своему владель-

цу, как королевство дает имя своему королю. Его семейная генеалогия, история его дома и т. д.— все это индивидуализирует для него его земельную собственность, превращает ее форменным образом в его дом, персонифицирует ее. Точно так же и те, кто обрабатывает его земельное владение, находятся не в положении *наемных поденщиков,* а частью сами, как крепостные, являются его собственностью, частью же состоят к нему в отношениях почитания, подданства и определенных повинностей. Позиция землевладельца по отношению к ним является поэтому позицией непосредственно политической и имеет вместе с тем некоторую *эмоциональную* сторону. Нравы, характер и т. д. меняются от одного земельного участка к другому; они как бы срослись с клочком земли» [3, *81*].

Самосознание человека как личности определяется не индивидуальными особенностями, отличающими его от всеобщего, а соотнесенностью и выражением всеобщего. Индивидуально-личностное лишено значения по отношению к тому, что объединяет людей в корпорацию, к тому, что в конечном счете делает всех едиными и равными в смысле общности судьбы человечества, «предопределенной» грехопадением и христовым искуплением. Человек как таковой, земное бытие его в христианской антропологии не имеет самоценного значения. Характеризуя этот взгляд, нашедший свое полное выражение в позднем Средневековье, Э. Ауэрбах пишет: «При всем почтении к сословным покровам, в которые облачается человек, совершенно отсутствует благоговейное отношение к человеку, как только он снимает эти сословные одежды; под ними нет ничего, кроме плоти, подверженной старости и болезням, которую разрушит смерть и тление. Это, если угодно, радикальная теория всеобщего равенства, только не в активно-политической деятельности, а в том смысле, что обесценение жизни настигает каждого человека; что бы человек ни делал — все суета, и хотя инстинкты побуждают его действовать и цепляться за жизнь, все равно жизнь лишена ценности и достоинства» [30, *254*].

Этим объясняется обезличенный характер средневековой литературы. В произведении автор не стремился выявить себя как личность. Стиль изложения определялся требованием «канона», строгой правильности. Средневековая литература не была литературой «само-

выражения», средневековая философия строго корпоративна. Это находит выражение и в четком размежевании философских направлений по монашеским орденам, держащим в своих руках университетскую науку. Доминиканцы были томистами, францисканцы следовали Оксфордскому комментарию Дунса Скота, в Париже господствовали номиналисты, оплотом аверроистов были Падуя и Болонья. Это обусловливает и характер толкования текста. Индивидуальный облик автора стерт в тексте, и выявление его отнюдь не входит в круг задач истолкования. Исторические особенности текста также лишены смысла, поскольку человеческая история, как и земная жизнь в целом, обесценена. Событие, совершающееся во времени, обладает значением лишь как отражение, иносказание о смысле, пребывающем вне времени.

Мир в средневековом представлении выступает своеобразной совокупностью симметрично расположенных разных планов. На первом плане — мир конкретно-чувственных вещей, пребывающий в настоящем, которое является результатом постоянного исторического развития из прошлого в будущее. Но этот план обладает наименьшим достоинством в иерархии ценностей. Настоящее симметрично прошлому и будущему, которые отражаются в нем. Вся конкретная история симметрична миру божественного, вневременного, определяющему истинный смысл человеческого бытия. Таким образом, конкретная история противопоставляется идеальным структурам, пребывающим вне времени. К поискам их и устремлен взор средневекового истолкователя текста. Основанная Оригеном александрийская школа христианского богословия разрабатывает метод аллегорического многоступенчатого истолкования Библии. Если Библия о чем-то повествует, текст этого рассказа имеет по крайней мере три значения: буквальное — плотское, моральное — душевное и, наконец, высшее мистическое — духовное. «Ветхий завет» превращался в цепочку фигур, выступающих предвестниками событий «Нового завета», которые тем самым представляются воплощением исполненных пророчеств. Аналогичный подход, распространенный на истолкование любого текста, в котором искали знак вневременного, вечного смысла, обусловил в принципе неисторичное отношение к литературе. Отмечая эту особенность, Д. С. Лихачев писал: «В самом деле, в средние

века историческое отношение к литературе отсутствует: произведение существует само по себе, независимо от того, когда оно создано. Для средневекового читателя имеет по преимуществу значение, чему посвящено произведение и кем оно создано, какое положение занимал или занимает автор в первую очередь, насколько он авторитетен в церковном и государственном отношении. Поэтому все произведения располагаются как бы на одной плоскости — старые и новые» [96, 7]. А поэтому герменевтика в средние века выступает не методом исторического понимания, а принципом догматически правильного истолкования.

Таким образом, если античность (прежде всего в лице филологов Александрийской школы) закладывала основы для развития филологической герменевтики как искусства перевода памятников прошлой культуры на современный язык, то средневековье создает предпосылки для теологической герменевтики, подчиненной задачам догматически правильного истолкования религиозного текста. На путях дальнейшего развития этих двух типов истолкования, в рамках их, и формируются предпосылки для постановки теоретической проблемы герменевтики как исторического, в том числе историко-философского истолкования. Стимул развитию филологической герменевтики в отмеченном направлении был дан культурой Ренессанса. Условием же соответствующей трансформации теологической герменевтики послужила Реформация, прежде всего в ее протестантском варианте.

В чем же существо тех изменений, которые вносят в подход к проблеме истолкования Ренессанс и Реформация?

Базируясь на отрицании средневекового догматизма, авторитаризма, ренессансная культура и следующие ей мыслители более позднего времени сохраняют некоторые моменты, сложившиеся в предшествующую эпоху, обеспечивавшие приближение к проблематике исторического толкования текста. Здесь прежде всего следует отметить чрезвычайно развившийся культ письменного слова. Для представителей эпохи Возрождения слово отождествляется с культурой вообще, знанием и добродетелью. Быть культурным — это значит в совершенстве владеть прекрасной и чистой классической речью. В качестве инструмента общения оно являлось носителем гражданственности. Слову поэтому отводится одно из централь-

ных мест в социально-политических доктринах раннего Возрождения. Отсюда чрезвычайное внимание проблеме изучения классических текстов, что, по мысли представителей ренессансной культуры, является важнейшим средством развития культуры. На этой базе складывался высочайший престиж слова, авторитет писателя и ученого.

Но процесс этот не ограничивался простым продолжением средневековой традиции. Превращение гуманистической «словесности» — филологии и риторики,— в отправную точку культуры Раннего Возрождения и их дальнейшее почетное место в системе ценностей нового, буржуазного общества связано с решительной секуляризацией слова. На место языка «священного писания» приходит культ языка научного текста, а таковым в рассматриваемый период является латинский язык. Его значение в структуре миросозерцания вплоть до XVIII в. оказывается столь велико, что сквозь призму судеб его развития осмысливается вся человеческая история. Вот лишь одно, весьма характерное подтверждение сказанному. «Во второй половине XVII века филолог Целларий (Келлер),— пишет Ю. Виппер,— предложил различать в историческом прошлом три периода, сообразно судьбам общечеловеческого языка, т. е. языка латинского: время чистой латыни — древность, время потемнения и варварской латыни — после падения Римской империи, и время возрождения чистого языка древних — в школе гуманистов. К такому разделению очень подошло любимое сравнение филологов, сопоставлявших жизнь человечества с возрастами человека; второй период получил название среднего возраста, или среднего века. Вот начало нашего деления на Древность, Средние века и Новое время» [52, *2*].

Вторым моментом, связывающим Ренессанс со Средневековьем в интересующем нас смысле, был культ памяти, основанный на устремлении мышления к прошлому. Ренессансная культура утверждала себя на античных текстах и в этом отношении так же, как и Средневековье, видела идеал позади себя. Но и в обращении к прошлому аналогия Возрождения и Средних веков очень ограничена. Если для средневековой культуры идеал вырисовывается в освященном авторитетом церкви сакральном прошлом, заключающем в себе, по убеждению средневековых мыслителей, вневременную истину, то

память деятелей ренессансной культуры секуляризирована. Это ведет к существенным изменениям функций культурной памяти. Она обращена не к вневременной истине, провозглашенной в прошлом, а к «языческой» мудрости, развернутой в живой истории, благодаря чему память не приковывала к тексту, а освобождала от него. Текст выступал основой для собственного творчества. Эти изменения, существенно воздействовавшие на процесс становления герменевтической проблематики, в основе своей обусловливались фундаментальными сдвигами, происшедшими в рассматриваемый период в содержании и направленности мировоззрения в целом.

Индивид, освобожденный от уз корпоративного сознания, утверждает себя как независимая и неповторимая личность. Идеал человеческого всемогущества, воплощенный ранее в боге, возвращается на землю. Атрибуты божественного всемогущества передаются земному, реальному человеку, с его земными, посюсторонними потребностями и устремлениями. Человек, прочно стоящий на земле, вооруженный могущественным разумом, с помощью которого он в состоянии покорить мир, раскинувшийся перед ним,— вот идеал, который обосновывается в ренессансном мировоззрении. Этот идеал индивидуализма, противостоящего средневековому корпоративизму, выражается в подчеркнутом сознании исключительности собственной и своего времени. Скромность не относилась к числу добродетелей ренессансных деятелей. Каждый из них убежден, что именно он несет человечеству исключительные по новизне и значимости знания. Кардано в трактате «О тонких материях» предупреждал, что речь пойдет о вещах, неведомых на протяжении столетий. Патрици в самом названии книги «Новая философия Вселенной» подчеркивал необычность ее содержания и обещал открытие «от века неслыханных аксиом и парадоксов».

Это острое чувство авторской индивидуальности, неповторимости и значимости текста закрепляется и в последующей традиции. «Я хочу,— писал Монтень,— чтобы по моим писаниям можно было проследить развитие моих мыслей и чтобы каждую из них можно было увидеть в том виде, в каком она вышла из-под моего пера» [112, *37*].

Обостренное чувство конкретности, индивидуальной неповторимости мысли, извлекаемой из текста в процес-

се его истолкования, распространяется не только на собственное творение, но и на тексты прошлого. С этим тесно связан антиавторитаризм мышления ренессансных деятелей. Собственно, и в этой особенности Ренессанс не просто противостоит Средневековью. Отрицание догматизма, авторитарности средневекового мышления развивается из доведения до крайности именно этой особенности. Корпоративная средневековая культура в каждой сфере знала один высший авторитет, в конечном счете замыкавшийся на «священном писании». Ренессанс не отбросил авторитет вообще, но монизм средневекового авторитаризма был заменен плюрализмом авторитетов. Ренессансная культура знает не один, а множество авторитетов. Это культура, открытая любым традициям, черпающая и в античности, и в арабской, и в еврейской, и латинской, в том числе средневековой, традициях. Но тем самым эта культура оказывается свободной по отношению к любому авторитету, который утрачивает атрибуты внеисторичной, абсолютной непогрешимости, представая в сознании восприемников его в исторической ограниченности.

Все прошлое осознается прежде всего как отличное от современного. Причем современность мыслится как эпоха, превосходящая своим совершенством предыдущее. А отсюда все принадлежащее прошлому достойно критического отношения. В наши дни, писал с горечью в то время один из богословов, все стали подвергать сомнению. Натурфилософы сомневаются и отрицают. Их объединяет вражда к традиции, ненависть к авторитету. Не верность школе, а новаторство почитают они за достоинство [66, *13*].

Но это не означало простого отбрасывания традиции прошлого. Вырабатывается столь необходимое для исторического истолкования чувство перспективы, отделяющей творения прошлого от современности. Если Средневековье, по существу, отождествляло прошлое с настоящим, если для него не существовало проблемы датировки текста, который мыслился как современный уже потому, что к нему обратились сегодня, то Возрождение впервые обосновывает и реализует бережное отношение к тексту прошлого, взятому в его исторической самозначимости. Стремление сохранить культуру в старых формах или даже реконструировать эти формы — одна из характерных черт ренессансного ви́дения истории.

На Руси это находит выражение в развернувшемся с XIV в. движении по «исправлению книг», в Италии стремление сжиться с античностью порождает необходимость «выйти» за рамки настоящего, что внешне придает «маскарадный» характер обращению ренессансных деятелей к античной традиции. Л. М. Баткин в уже цитировавшейся работе «Итальянские гуманисты: стиль жизни, стиль мышления» приводит немало примеров этому. Приступая к чтению античных классиков, ренессансные деятели меняют одежду, интерьер, подчеркивая тем самым «выход» за рамки современности и «погруженность» в иную, близкую, но отличную от нынешней эпоху. «В итоге этого культурного маскарада возникает сложный, двойной эффект. Больше нет средневекового тождества с античностью и нет противостояния. Есть — дистанция и сродство» [33, 5]. Чувство «дистанции и сродства» по отношению к тексту прошлого — вот завоевание, обусловившее возможность рождения исторической герменевтики в собственном смысле этого слова.

К аналогичным результатам приводит развитие герменевтической традиции Реформация. Отстаивая идею непосредственного общения человека с богом, под воздействием рационалистической критики средневекового миросозерцания, которой подверг его гуманизм, и в связи с утверждением принципов буржуазного индивидуализма, в рамках теологической герменевтики складывается традиция толкования богословских текстов с учетом индивидуальности их авторов. Тем самым христианские «священные» книги превращались в собрание исторических источников, что способствовало трансформации теологической герменевтики в герменевтику историческую.

Реформация, как и Ренессанс, закладывала предпосылки для становления исторической герменевтики. На этой основе в конце XVIII — начале XIX в. герменевтика переживает расцвет, занимая одно из центральных мест в кругу проблем, связанных с методологическим обоснованием гуманитарных наук. Наибольший вклад в этот процесс был сделан представителями немецкого Романтизма, которые обращаются к герменевтической проблематике в связи с исследованием классической филологии (Ф. А. Вольф, Ф. Аст, А. Бёк), истории (Б. Нибур, Л. Ранке, И. Г. Дройзен), литературоведения (братья Шлегели), философии и теологии (Ф. Шлейермахер).

Ближайшей предпосылкой этого явилось обособление

от философии гуманитарных наук, выделение их как в масштабах общественного разделения труда, так и в смысле автономизации собственного методологического фундамента. В отличие от философии как «спекулятивной» области знания гуманитарные науки, представляющие «фактуальное» знание, утверждают в качестве методологического основания критику исторических источников и их интерпретацию, связанную известными нормами. Тем самым герменевтика из заштатной области превращается в центр весьма оживленного исследования и обсуждения.

Но почему же все-таки историческая герменевтика выделяется в качестве методологического фундамента гуманитарных наук?

С одной стороны, этому способствовала концентрация в рамках герменевтики проблемы понимания, рассматривающейся как особый исследовательский прием, составляющий *differentia specifica* этой ориентирующейся на гуманитарные феномены традиции. А проблема понимания оказывалась непосредственно связанной с центральным вопросом, волновавшим в то время представителей развивающихся историко-филологических наук — как правильно истолковать источник и каким образом довести это истолкование до общезначимости. Понимание осмысливается как специфическая для гуманитарных наук проблема, отличающая их от естествознания, что позднее нашло свое выражение в положении, сформулированном В. Дильтеем: «Природу мы объясняем, человека мы должны понимать».

С другой стороны, острота проблем понимания осознавалась в связи с обращением к прошлому в свете активно разрабатывавшихся в то время идей историзма. Смысл проблемы достаточно полно сформулировал Гегель. Рассматривая в «Философии религии» различные истолкования Библии, в результате которых «священное писание» «стало чем-то вроде воскового носа, который можно приклеить к любому лицу» [60, *227*], Гегель разъясняет: «...Интерпретация по своей природе всегда ведет к тому, что в толковании текста вводится мысль; мысль содержит в себе определения, принципы, предпосылки, которые влияют на интерпретацию. Если интерпретация не сводится к простому объяснению слов, а стремится объяснить их смысл, она неизбежно вносит собственные мысли в изучаемый ею текст. Объяснение слов заклю-

чается в простой замене одного слова другим, равным ему по значению, однако в ходе пояснения с этим словом связываются дальнейшие мыслительные определения, ибо развитие — это переход от одних мыслей к другим, интерпретатор как будто сохраняет смысл слова, однако в действительности он уже развивает другие мысли. Комментарии к Библии не столько знакомят нас с содержанием священного писания, сколько отражают представления своей эпохи. Задача комментатора заключается в том, чтобы указать смысл данного слова; однако выявление смысла означает, что этот смысл должен быть воспринят *сознанием, представлением, а иначе определенное представление* отражается на понимании этого смысла. Ведь даже изложения разработанных философских систем, например системы Платона или Аристотеля, подчас отличаются друг от друга в зависимости от представлений интерпретаторов» [60, *226—227*].

Приведенное высказывание со всей очевидностью демонстрирует осознававшуюся с конца XVIII — в начале XIX в. потребность разработки проблем исторической герменевтики. Однако эта потребность актуализируется не столько в рамках немецкой классической философии, сколько в пределах традиции немецкого Романтизма, выступившего в определенной степени как антитеза идеям Просветительства. Именно в лоне немецкого Романтизма впервые складывается представление о герменевтике как универсальном культурно-историческом методе. В первую очередь этому способствовал своеобразный взгляд на историю, разрабатываемый романтиками.

Выступая с критикой просветительской проповеди всемогущества разума, воплощением которой оказывалось подавление в буржуазном обществе человека бездушной рациональностью, они обосновывают взгляд на историю как широкое поле разнообразных возможностей. История не представляет собой, по убеждению романтиков, линейного процесса прогресса всемогущего, внеличностного Разума. Каждая вещь таит в себе неисчислимое множество возможностей, из которых в реальной истории реализовалась лишь одна. А поэтому нет смысла догматизировать реализованные возможности. Ведь в прошлом осталось так много неосуществившегося, недопущенного и,— кто знает? — быть может, пробьет час для реализации и этих возможностей. Обращение к прошлому, таким образом, стимулировалось стремлением увидеть

в нем то, что не вошло в настоящее, и тем самым ухудшило, обеднило его. Настоящее здесь еще не отрицается радикально, но уже и не догматизируется, рассматриваясь как далеко не полная и не лучшая реализация исторических возможностей. Минувшее для романтиков не только прошло, оно — и в будущем. А на этой основе чрезвычайно ясно осознается отличие культурных образований прошлого от настоящего и друг от друга.

Для теоретиков Просвещения не существовало принципиального несходства различных культур, и временные расстояния легко снимались ими с помощью апелляции к единому внеисторическому разуму. А это стирало для них остроту проблемы понимания феноменов культуры прошлого. Выступая против такого взгляда на историю, немецкие романтики, естественно, сосредоточивают внимание на разработке проблем исторической герменевтики. К этому же приводит их и неприятие разрабатывавшегося в русле традиции рационализма взгляда на человека прежде всего как представителя всечеловеческого разума. Такое воззрение, по мнению романтиков, приводило к утрате понимания индивидуального в человеке как самого главного в нем, как той точки, через которую человек и осуществляет связь со всеобщим. Вот почему именно в рамках традиции немецкого Романтизма и выступает ученый, заложивший основы разработки проблем герменевтики в буржуазной, в том числе и современной, философии. Речь идет о Фридрихе Шлейермахере — авторе системы «общей герменевтики и критики с особенным отношением к Новому Завету».

Продолжая и развивая начатую Спинозой историческую критику книг «Ветхого завета», Шлейермахер распространил ее на книги «Нового завета», усовершенствовав тем самым метод библейской критики и предугадав пути, по которым она пошла впоследствии в трудах Д. Штрауса и др. Его идеи в этом отношении оказали благотворное интеллектуальное влияние на молодое поколение Германии 30-х годов XIX в., их воздействие испытал в период критического преодоления религии и Ф. Энгельс [12, *304, 310*].

В непосредственной связи с этими идеями находятся и проблемы общей герменевтики, разрабатывавшейся Шлейермахером.

Прежде всего герменевтику он уже не связывает с определенным содержанием. Для него она — не средство

толкования канонов догматически-христианского вероучения либо образцов древнеклассической литературы. В понимании Шлейермахера — это универсальный культурно-исторический метод истолкования любой далекой и чуждой нам культуры, смысл которой без соблюдения правил герменевтики может быть истолкован ложно.

В любом памятнике прошлого, считает он, прежде всего следует выделять два аспекта — предметно-содержательный (*о чем* говорит автор), и индивидуально-личностный, выразительный (*как* повествует о своем предмете автор).

Выявление предметного содержания текста является прерогативой диалектики. В отличие от нее герменевтика сосредоточивает внимание на том, чтобы ответить на второй вопрос — как излагает содержание автор. Это наиболее существенно, по его мнению, ибо постижение особенностей стиля речи, построения фразы и всего произведения, множества иных выразительных средств позволяет исследователю выявить стилистическое единство произведения, в котором отразилась индивидуальная духовная сущность автора. Таким образом, герменевтика выступает, по Шлейермахеру, не столько средством понимания содержательно-предметных мыслительных образований, сколько способом постижения мыслящих индивидуальностей. Изучение исторических памятников, по убеждению Шлейермахера, необходимо для понимания другого человека, без чего невозможно общение, являющееся важнейшим условием собственного духовного существования. Индивидуальность, согласно Шлейермахеру,— это целый мир, представляющий уникальное единство. Именно этой индивидуально неповторимой стороной личность связывается с человечеством. Понять эту неповторимую сущность и дает возможность герменевтическая «техника». Процедура «вживания» истолкователя в объект его исследования в общем плане представляется понятием «герменевтического круга», в котором целое определяется через части, а часть через целое. Начиная читать отрывок текста, истолкователь исходит из предварительной гипотезы о смысле и значении слов, его слагающих, о характере индивидуальности автора текста. По прочтении отрывка это предварительное понимание уточняется, после чего исследователь переходит к следующему отрывку текста, знакомство с которым позволяет вновь внести уточнение в целостное понимание.

И так процесс длится до тех пор, пока не исчезнет «зазор», образующийся между интерпретацией произведения и его смыслом. Лишь после этого исследователь «выходит» из герменевтического круга, замыкает его. Явно психологический характер, который придает толкованию герменевтики Шлейермахер, со всей очевидностью выявляется и в выделении двух типов понимания — грамматического и психологического.

Поскольку мысли и чувства других людей, разъясняет Ф. Шлейермахер, сохраняются и доходят до нас воплощенными в языке, то понять их можно, лишь овладев языком, которым излагается текст. К этому, собственно, и направлено грамматическое понимание. Оно рационально и объективно, в процессе грамматического понимания в анализе текста движение совершается от общего к особенному с помощью сравнительного метода. В результате достигается *качественное* понимание (устанавливается объем отдельных понятий и их взаимное отношение) и *количественное* («взвешивается» сравнительное значение элементов текста). В количественном отношении значение выражения в тексте может колебаться от максимального, называемого *эмфазисом* (когда в выражение в тексте вкладывается содержание большее, чем то, которое оно имеет само по себе), до минимального — *абунданции* (когда выражение оказывается ничего не значащим в тексте). Грамматическое понимание — необходимая предпосылка на пути к постижению, через анализ индивидуально-стилистической манеры, личности творца текста. Но само это постижение возможно лишь на уровне психологического понимания.

В пределах процедур, связанных с психологическим пониманием, истолкователь стремится проникнуть во «внутреннюю форму» произведения, обеспечивающую целостность его. Эта «внутренняя форма» представляет собой единство идейного замысла и способа построения произведения. Идейный замысел в основе своей имеет «зачаточное решение», осуществлением которого выступает произведение. Причем поскольку процесс воплощения «зачаточного решения» в принципе бессознателен, то оно выражается не в том, *что* составляет предметное содержание произведения, а в том, *как* это содержание воплощается.

Истолкователь должен как бы повторить творческий путь гения, но в истолковании этот процесс воспроизво-

дится сознательно, в то время как в творчестве гения преобладает момент бессознательного. Поэтому одним из важнейших постулатов герменевтики является требование понять автора и его труд лучше, чем он сам себя понимал.

Это достигается, согласно Шлейермахеру, посредством двух основных методов: *дивинационного* — путем воображения себя в ситуации другого, переживания чужого персонального опыта как собственного и т. п. Истолкователь как бы «перевоплощается», «вживается» в иного, что позволяет увидеть в исследуемом произведении момент жизни автора, и *сравнительного* метода — при сопоставлении исследуемого объекта с иными объектами возникает возможность выявить индивидуальное своеобразие его. Оба эти метода должны применяться в органическом единстве и взаимодействии. Без сравнения дивинация превратится в пустое фантазерство, без дивинации невозможно постичь единство произведения.

В трудах Шлейермахера, а также Ф. Аста, Ф. А. Вольфа, А. Бёка и других закладываются, таким образом, основания для разработки проблем исторической герменевтики. В основе ее лежало убеждение, что произведение прошлого в истолкованиях позднейших восприемников приобретало многосмысленность, которой первоначально в замысле автора не было. Задача исторического истолкования понимается как требование проникновения в авторский смысл текста, который несет в себе отображение его неповторимо индивидуальной духовной сущности. Последнее определяло явно выраженный субъективизм, психологизм немецких романтиков в подходе к проблемам герменевтики. Продолжателем этой линии в интересующем нас аспекте выступает В. Дильтей. Непосредственным звеном, связывающим В. Дильтея с идеями Шлейермахера и его единомышленников, был крупнейший систематизатор герменевтики А. Бёк, лекции которого В. Дильтей слушал в Берлинском университете. Если в ранний период творчества В. Дильтей рассматривал герменевтику как частную гуманитарную науку, то позднее герменевтическая проблематика оказывается в центре его философских исканий. Развивая идеи Шлейермахера, В. Дильтей считает, что дело герменевтики должно продвигаться вперед по пути ее дальнейшей «психологизации», превращения герменевтики из

нормативной дисциплины, устанавливающей «каноны» правильной интерпретации, в эмпирическую дисциплину, изучающую различные процессы «понимания» и истолкования и кооперации герменевтики с психологией, историей, языкознанием и логикой в процессе «понимания».

Со временем герменевтическая проблематика переносится им внутрь философии, где ей отводится место связующего звена между философией и гуманитарными науками. В основе этого лежит проводимое Дильтеем различение естественнонаучного познания как «объясняющего» и исторического — как «понимающего». «Познание природы,— пишет он,— имеет... дело лишь с явлениями сознания. Предметом же гуманитарных наук служит данная во внутреннем опыте реальность самих переживаний» [70, *22*]. Если мир явлений, изучением которого занимаются науки о природе, можно объяснить путем опосредованного установления связей, то историческая реальность представляет внутренний опыт как жизненную целостность, которую объяснить невозможно. Она доступна лишь «пониманию», направленному на непосредственное постижение целостности духовной жизни. Методом понимания служит герменевтика. Стремясь придать герменевтике характер научно-исторического метода познания, В. Дильтей в поздний период своей деятельности предпринимает,— правда, изначально обреченные на непоследовательность в рамках его «философии жизни» — попытки преодолеть узкий психологизм, присущий толкованию герменевтики Шлейермахером. Герменевтика, по мнению Дильтея,— не второй, а «третий» метод постижения действительности, отличный не только от естественнонаучного, но и от художественного познания мира. Герменевтика должна вести к общезначимому, объективному познанию жизненной реальности, к научному (научно-историческому) познанию жизни.

Во имя этого он, в отличие от Шлейермахера, считает, что постижение себя через другого достигается не в непосредственном, живом общении с современником, а при обращении к истории культуры как сфере объективных, письменно зафиксированных обнаружений жизни.

Далее, он отрицает как негодные методы внутреннего переживания, интроспекции. Они, по мнению Дильтея,

не позволяют постичь внутреннюю жизнь человека. Жизнь человека, с точки зрения Дильтея, постигается лишь в сравнении себя с другим, путем познания себя через другого. Причем этот другой непросто абсолютно чуждое мне, а есть «мой другой», «alter ego». Но здесь-то В. Дильтей и впадает в неразрешимое для него противоречие, связанное с попыткой, сохранив субъективизм в подходе к герменевтике, представить ее как общезначимый научный метод.

Действительно, если исходить из того, что иной есть по отношению ко мне замкнутая духовная реальность, отличная от меня, то проникновение внутрь его, постижение себя через иного возможно лишь как «чудо» предустановленной гармонии двух замкнутых внутренних миров, чудо конгениальности, каким оно и выступило в конце концов у Шлейермахера. Если же допустить, что в принципе в ином я могу увидеть себя, то следует перестать вообще рассматривать индивида как некую замкнутую целостность. Дильтей хочет идти по этому пути, но не решается расстаться с представлением о неповторимом индивиде. Здесь явно проявлялась недостаточность психологического понимания проблем герменевтики, становилась очевидной необходимость решительного преодоления ее.

На это указывали и представители рационалистической традиции, которая подвергалась критике сторонниками субъективистского подхода к герменевтике.

Гегель выступает против Шлейермахера, оценивая его философию индивидуальности как «гипертрофию принципа субъективности» и указывая на действительные пороки, ей присущие, связанные с излишней психологизацией проблемы. С критикой В. Дильтея, выявившего недостаточность психологизма Шлейермахера, но не сумевшего до конца преодолеть его, выступил Г. Риккерт.

Психическое состояние индивида мы, вопреки Дильтею, утверждает Риккерт, понять не можем. «Когда дело касается психических процессов,— пишет он,— то речь всегда идет, собственно, не о них самих, но о смысле, который они имеют...» [130, *31*]. Причем смысл этот не принадлежит к эмпирической (психической) сфере. Он относится к надэмпирической области значений. Эта область дана нашему сознанию столь же непосредственно, как и сфера чувственного опыта. Именно область

сверхчувственных смысловых образований и постигается в процессе понимания.

Чувственно-психическое переживание как таковое не имеет смысла, чувственный материал выступает лишь носителем смысла, «телом его». Поскольку же понять можно лишь то, что обладает смыслом, постольку переживание чувственных, психических состояний не есть понимание. Понимание — это интеллектуальное переживание, а не психическое сопереживание. Это — акт *духовный,* а не *душевный,* направленный на обнаружение смысла, который «лежит «над» и «до» всякого бытия» [130, *46*].

Этот смысл, по Риккерту, относится к общему логическому миру, общечеловеческому единому разуму, которому принадлежат и истолкователь, и тот, кто подлежит их толкованию. Единственным общим органоном понимания является логика как наука о значениях. Вне ее построенная герменевтика невозможна.

Таким образом, буржуазная герменевтика в своем стремлении преодолеть узость психологизма, исходящего из представления о замкнутости индивидуальных «Я» и «Ты», сосредоточивает внимание на поисках «третьего», объединяющего индивидуальности, вступающие между собой во взаимоотношения, «третьего», которое и должно послужить основой понимания.

Постановка вопроса о природе этого «третьего», как следует из сказанного, достаточно четко вырисовывается у Дильтея и Риккерта.

Несколько по-иному реализует ее представитель феноменологической школы Макс Шелер. Он исходит из того, что общество, «другие» изначально присутствуют во всяком индивиде. Этот факт обусловлен самой природой человеческого сознания. Бытие другого «Я» составляет внутреннюю структуру моей личности, а не дается мне через внешнее восприятие, эмпирически. Даже самовосприятие не может осуществляться человеком без направленности на «другое», чем в данном случае является тело. Чтобы созерцать собственное состояние, необходимо подойти к нему через телесное его воплощение. Универсальным «телом», опосредующим всякое понимание, является язык. Он-то и выступает тем «третьим», в котором «Я» и «другой» открыты друг другу не только как логические субъекты, но и как «целостные индивидуальности». Тем самым подготавливалась поста-

новка вопроса о понимании в том виде, в каком она характерна для немецкого экзистенциализма, в первую очередь для М. Хайдеггера. В основе ее лежит мистификация реального отношения языка и мышления, реальной роли, которую язык играет в процессе познания.

Пожалуй, непосредственным предшественником М. Хайдеггера и обоснованной им концепции иррационалистического психологизма был учитель его — Э. Гуссерль. Этот факт на первый взгляд кажется странным. Ведь феноменология Э. Гуссерля рождалась как попытка преодолеть пороки психологизма, присущие предшествовавшим ему философским учениям. Э. Гуссерль стремился с помощью обоснованного им понятия «жизненного мира» решить вопрос о том «третьем», которое является реальной основой познавательного взаимодействия «Я» и «Другого». Однако исходные идеалистические и метафизические предпосылки не позволили реализовать провозглашенную в рамках феноменологии программу критики скептицизма, релятивизма и психологизма. Абсолютизируя в противовес научному познанию «жизненный мир», донаучный мир уверенности, *doxa* (мнение), Э. Гуссерль, вопреки своим субъективным устремлениям, открыл путь экзистенциалистской интерпретации проблемы, оказавшейся, на поверку, ничем иным, как развитием тенденции, критике которой он посвятил свою философию. Экзистенциализм в этом отношении явился нежеланным, но тем не менее закономерным плодом феноменологии (и в этом — еще одно свидетельство принципиальной неспособности буржуазной философии научно решить проблему понимания и связанного с ним истолкования).

Таким образом, в пределах буржуазной философии складываются предпосылки для постановки проблемы историко-философского истолкования текста. Вместе с тем недостаточность исходных методологических позиций, научная несостоятельность их обусловили органическую неспособность идеалистической философской мысли решить поставленную проблему. С одной стороны, с достаточной очевидностью были выявлены пороки, присущие субъективистской трактовке, психологизирующей проблему понимания и связанного с ней истолкования текстов прошлого. С другой — попытки разрешить трудности, обусловленные субъективистской позицией, мистифицирующей феномены духовной жизни, также бы-

ли обречены на неизбежную непоследовательность, внутреннюю противоречивость, принципиально непреодолимую в рамках идеалистической философии.

Действительно научное понимание проблем историко-философского истолкования становится возможным с позиций марксистско-ленинской философии.

В основе марксистского подхода к решению проблем историко-философского истолкования лежит взгляд на историю философии как объективный, закономерный процесс развития философской мысли, осуществляющийся в результате деятельности людей, философов. Такой подход позволяет успешно преодолеть трудности, с которыми сталкивается буржуазная герменевтика, исходящая из идеалистического сведения сущности человека к самосознанию, рассматривающая человека (во всяком случае в варианте, онтологизирующем герменевтическую проблематику) как слепое орудие «надчеловеческой» истории. В противовес такому подходу основоположники марксизма-ленинизма подчеркивали, что «история не делает ничего, она «не обладает никаким необъятным богатством», она «не отражается ни в каких битвах»! Не «история», а именно человек, действительный, живой человек — вот, кто делает все это, всем обладает и за все борется. «История» не есть какая-то особая личность, которая пользуется человеком как средством для достижения *своих* целей. История — *не что иное,* как деятельность преследующего свои цели человека» [1, *102*].

Взгляд на историю философии как на историю деятельности самосознательных, активных философов в марксизме отнюдь не ведет к субъективизму, «психологизации» герменевтической проблематики — «сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений» [6, *3*]. А поэтому понимание продуктов творчества философа предполагает не чудесное «вживание» в неповторимую психическую сущность его, но постижение характера тех общественных структур, в пределах которых протекал процесс творчества мыслителя, «открытие законов движения этого процесса» [9, *24*].

На этой основе в рамках марксистско-ленинской историко-философской науки уясняется место и значение проблем, связанных с историко-философским истолкованием текста. Переходя к анализу их, следует прежде всего

уяснить характер соотношения понимания и истолкования, выявить место, занимаемое этими проблемами в процессе историко-философского исследования. Это позволит не только уяснить значение анализируемой проблемы, но и уточнить содержание исходных понятий, без чего дальнейший анализ невозможен. Рассмотрению этих вопросов и будет посвящена следующая глава.

Глава II

ПОНИМАНИЕ И ИСТОЛКОВАНИЕ В ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОМ ИССЛЕДОВАНИИ

Приступая к рассмотрению специфики проблемы истолкования в историко-философском исследовании, прежде всего отметим, что трудности, с которыми историк философии сталкивается в процессе истолкования, обусловлены своеобразием историко-философского познания как такового. Детальнее об этом речь пойдет дальше. Но уже здесь отметим, что в основе их лежит, с одной стороны, своеобразие объекта историко-философского познания, а с другой — специфика нашего отношения к собственной истории.

Реальность, к которой обращается историк философии, неповторима на событийном уровне. Текучесть и необратимость исторического процесса вообще делают невозможной экспериментальную проверку гипотез историка философии.

Предметом историко-философского исследования является специфичная интеллектуальная деятельность людей прошлого, определяющаяся наряду с константами условий среды еще и переменными величинами человеческой воли и сознания. Это обусловливает многослойность историко-философского факта, требующую специальных исследований, допускающую возможность выдвижения одновременно или последовательно (в меру углубления теоретических знаний о сущности человека, его деятельности вообще, философского творчества в частности) нескольких объясняющих гипотез.

Историк философии не является свидетелем процесса интеллектуального творчества, который он стремится объяснить. История — наука о прошлом. Она не позволяет исследователю наблюдать объект в его непосредственной данности. Историк философии имеет дело лишь

с «отпечатками», представляющими более или менее точный «оттиск» результатов философского творчества, которое ему, собственно, предстоит объяснить. К сказанному следует добавить, что, обращаясь к прошлому, мы видим в нем не объект музейного любопытства; оно всегда нас интересует с позиции проблем, актуальных для нас сегодня. А эти проблемы, естественно, отличаются в большей или меньшей степени от проблем, волновавших наших предшественников, результаты философского творчества которых мы изучаем. Отмечая эту особенность, обусловливающую специфическую судьбу произведения в его реальном функционировании, Гегель писал: «Произведение *есть,* это значит, оно есть для других индивидуальностей, и для них оно есть чуждая действительность, вместо которой *они* должны выявить свою действительность, чтобы *своим* действованием сообщить себе сознание *своего* единства с действительностью; или: их интерес к названному произведению, выявленный их первоначальной натурой, иной, нежели *специфический* интерес этого произведения, которое, таким образом, сделалось чем-то другим. Произведение, следовательно, вообще есть нечто преходящее, что угасает благодаря противодействию других сил и интересов и воспроизводит реальность индивидуальности скорее исчезающей, чем завершенной» [59, *216*]. Разрешить это отмеченное Гегелем диалектическое противоречие между индивидуальным замыслом произведения и его общим социальным смыслом — одна из сложнейших задач историко-философского исследования. Если при этом учесть мировоззренческую сущность философии, обусловленную спецификой ее чрезвычайно тесную связь философии со своей историей, то станет ясно, насколько задача адекватного историко-философского истолкования сложна даже в сравнении с историческим истолкованием вообще.

Существует притча о великом художнике, к которому однажды обратился талантливый юноша с просьбой принять его в ученики. «Учился ли ты раньше рисовать?» — спросил его мастер. И, получив утвердительный ответ, отказал ему со словами: «Человека можно научить рисовать, но переучить невозможно». Историк философии невыгодно отличается от героя этой притчи, ибо, обращаясь к прошлому, стремясь понять его, он неизбежно вынужден заниматься таким «переучиванием». Нет и не может быть «беспредпосылочного», «незаинтересованно-

го» отношения к истории. Это сегодня признают и многие буржуазные исследователи. «Историк,— пишет французский историк науки Александр Койре,— проецирует в историю интересы и шкалу ценностей своего времени, и только в соответствии с идеями своего времени — и своими собственными идеями — он производит свою реконструкцию. Именно поэтому история каждый раз обновляется, и ничто не меняется более быстро, чем неподвижное прошлое» [154, *142*].

Как же в этом потоке обновлений выявить адекватное изображение прошлого, отделив его от искажений? Как соотнести многозначность истолкования и закономерность историко-философского процесса? Как осуществляется связь партийности историка философии и объективности его исследования? Возможно ли вообще объективное, адекватное историко-философское истолкование? Если да, то почему и после него возможны новые истолкования? Если нет, то какой смысл имеет вообще истолкование? Исключают ли различные истолкования друг друга или же дополняют друг друга? Если дополняют, то как это происходит — простым суммированием или каким-либо иным способом? К этому сводится сущность вопросов, ставящих сегодня проблемы понимания в центр методологических поисков историко-философской науки.

В современной буржуазной философии это нашло отражение в широкой дискуссии о герменевтике. С присущим буржуазной философии стремлением к абсолютизации проблемы понимания образующие ядро герменевтики провозглашаются ее представителями едва ли не единственными составляющими содержание философии вообще [См. 165]. «Герменевтика — это основная проблема современности»,— так начинает свою книгу «Основные вопросы герменевтики» западногерманский философ Эмерих Корет [163, *7*].

Возникает вопрос — почему именно сегодня проблемы историко-философского истолкования выдвигаются на первый план? Ведь сама по себе сложность понимания учений прошлого, обусловленная этим многозначность историко-философских интерпретаций сознавались давно. Во всяком случае античными скептиками она уже была выявлена достаточно остро. Не раз отмечали ее и в последующие времена. Объясняется это, с одной стороны, все возрастающим удельным весом в комплексе вопросов, разрабатываемых современными историками

философии, методологической проблематики. Акцент же именно на методологических проблемах историко-философского истолкования, с другой стороны, обусловлен чрезвычайной актуальностью разработки проблемы понимания как таковой. В этом смысле историко-философское понимание оказывается частной спецификацией более широкой проблемы, выдвигающейся на первый план логикой современного исторического развития.

Но что же такое понимание? Очевидно, в интересах настоящего исследования следует прежде всего осознать существо его. Сделать это, оказывается, чрезвычайно трудно, если учесть, что «вопрос о природе понимания является одним из наиболее сложных, запутанных и в то же время почти не обсуждающихся в нашей философской литературе» [49, *124*]. Естественно, детальное выяснение этого вопроса выходит за рамки задач, определенных настоящим исследованием. Здесь мы ограничимся некоторыми замечаниями, подводящими к уяснению современного значения проблемы понимания вообще, историко-философского понимания в частности.

Попытаемся, прежде всего, выявить случаи, в которых употребляется в современном языке слово «понимание». Американский исследователь Ирвинг Дж. Ли указывает семь основных значений этого термина [169, *42—49*. См. также.: 45]:

1. Понимание означает умение следовать заданному или избранному направлению («*X*» познакомился с железнодорожным расписанием. Он понял его, если после знакомства сумел правильно выбрать нужный ему поезд).

2. Понимание есть способность прогнозировать («*У*» высказал некоторое намерение, а «*X*» предположил действия, которые последуют за этим. Если действия «*У*» по реализации своего намерения совпадают с предположением, высказанным «*X*», значит «*X*» понимает «*У*»).

3. Понимание означает способность дать словесный эквивалент (если «*X*» передал своими словами то, что высказал «*У*», а «*У*» подтвердил верность изложения, значит «*X*» понял «*У*»).

4. Понимание характеризует согласование программ деятельности («*X*» понимает «*У*», если они достигают согласия, как нужно действовать в конкретной ситуации).

5. Понимание означает способность решить проблему («*X*» понимает проблему, если он может описать

последовательность действий, приводящих к ее решению).

6. Понимание выражается в соотносимости высказываний о предмете сообщения, оно означает способность осуществить приемлемую реакцию («*Х*» и «*У*» могут быть различного мнения относительно определенного предмета, они могут спорить по поводу его. Но обязательной предпосылкой спора должно быть единство языка, к которому прибегают участники дискуссии. Как бы различны ни были защищаемые ими позиции, они должны хорошо понимать друг друга. Иначе спора не получится).

7. Наконец, понимание означает реализованную способность правильно провести рассуждение, способность прилагать к изменяющимся явлениям действительности уже имеющиеся знания о ситуациях или объектах. «Понимание,— писал В. Гейзенберг,— означает адаптацию нашего концептуального мышления к совокупности новых явлений» [61, *77*].

Несмотря на разнообразие приведенных в классификации случаев употребления термина «понимание», в них можно выделить некоторые общие характеристики, позволяющие уяснить его сущность.

Прежде всего понимание хотя и чрезвычайно близко к знанию, тем не менее отличается от него. Если знание характеризует определенное отношение к объекту, то понимание — к знанию о нем. Понимание в этом смысле выступает как результат знания о знании. Оно характеризует способность выявлять содержательный план в тексте, являющемся материализацией определенного знания. Понимание связано с процедурой раскрытия реального смысла текста, если под смыслом понимать ответ, который несет в себе знание, материализованное в тексте, на проблемы, волнующие его восприемника. Текст, не содержащий ответа ни на один вопрос, решение которого важно для воспринимающего этот текст, утрачивает для него какой бы то ни было смысл. Поэтому знание в процессе истолкования, направленного на понимание его, неизбежно рассматривается с точки зрения культурно-исторических предпосылок, обусловивших не только возникновение, но и реальный смысл этого знания для тех, кто обращается к нему. Сказанное объясняет неразрывную связь понимания и оценки. Ведь раскрытие смысла знания в процессе его истолкования неизбежно предполагает соотнесение этого знания с мировоззренчес-

кой позицией восприемника. «Безоценочное понимание,— подчеркивает М. Бахтин,— невозможно. Нельзя разделить понимание и оценку: они одновременны и составляют единый целостный акт» [38, *346*].

Выражая субъект — субъектное отношение, понимание обладает диалогическим характером. «Увидеть и понять автора произведения,— писал по этому поводу М. Бахтин,— значит увидеть и понять другое, чужое сознание и его мир, то есть другой субъект (Du)... При *понимании* — два сознания, два субъекта... Понимание всегда в какой-то мере диалогично» [38, *289—290*]. Понимание предполагает взаимодействие, при котором активным компонентом выступает не только автор высказывания, но и его восприемник, стремящийся к пониманию мысли, заключенной в высказывании. Посредством слова мысль не столько передается восприемнику, сколько пробуждает в нем собственную мысль. Их совпадение и есть результат отношения, которое характеризуется термином «понимание». «Пламя свечи, от которого зажигаются другие свечи,— писал А. А. Потебня,— не дробится: в каждой свече воспламеняются свои газы. Так, при понимании мысль говорящего не передается следующему: но последний, понимая слово, создает свою мысль, занимающую в системе, установленной языком, место, сходное с местом мысли говорящего» [126, *27*]. Тем самым понимание выступает результатом и в то же время существенной предпосылкой межчеловеческого общения как важнейшей характеристики человеческого бытия, человеческой деятельности. Ведь человек вступает в общение с другими людьми не только во имя производства и приобретения предметов потребления, необходимых для его биологического существования и развития. Общение является также некоторой «самоцелью» для человека. Это позволяет выявить отношение проблемы понимания к ключевым вопросам человеческой истории. В определенном смысле «всю историю общества,— как отмечает В. П. Иванов,— правомерно рассматривать как процесс общения, протекающий одновременно на синхронном и диахронном уровнях, т. е. в виде непосредственной коммуникации и взаимопонимания и в форме отношения живущих к общему для них наследию предков...» [74, *153*]. Последнее определяет роль и значение исторического (в том числе и историко-философского) понимания. Посредством него осуществляется приобще-

ние к культурному наследию прошлого. Понимая историю, минувшее, человек неизбежно должен осуществить выход за пределы этого минувшего. Приобщение к истории прошлого дает возможность человеку осознать себя историческим индивидом, пережить «историчность» своего существования. Через постижение прошлого человек приобщается к истории в широком смысле слова, в каком это понятие не раз употребляли основоположники марксизма. «История,— подчеркивается в «Немецкой идеологии»,— есть не что иное, как последовательная смена отдельных поколений...» [2, *44*]. Следовательно, история включает в таком ее толковании всю полноту развития человеческого общества, не только этапы, пройденные им в прошлом, но и настоящее, и будущее человечества. Достаточно в связи с этим напомнить, что основоположники марксизма открытое ими учение назвали материалистическим пониманием истории, ориентируя его, конечно же, не только на научное объяснение пережитой человечеством истории, но и на вскрытие механизма жизнедеятельности человеческого общества в целом во имя теоретического обоснования грядущих путей его развития. Таким образом, обращение к прошлому служит своеобразной рекогносцировкой способности выйти за свои пределы, за рамки собственного, непосредственно данного нашему «*Я*». А эта способность чрезвычайно важна для успешной творческой деятельности в настоящем. Она выступает существенным фактором, обеспечивающим устремленность творческой деятельности в будущее. Сказанное позволяет уяснить актуальность проблемы понимания в современном мире.

Генеральный секретарь ЦК КПСС товарищ Л. И. Брежнев в докладе на XXVI съезде партии подчеркивал: «Жизнь требует плодотворного сотрудничества всех государств во имя решения мирных, конструктивных задач, стоящих перед каждым народом и всем человечеством» [21, *26*]. Реализация программы международного сотрудничества чрезвычайно актуализирует проблему понимания как фактора, связывающего в единый узел познание и общение, диалектическое единство которых становится особо очевидным в свете возрастающей роли информационных процессов в жизни современного общества и индивида. В сферу воздействия массовой информации и пропаганды сегодня вовлечены сотни миллионов людей на всех континентах. В настоящее время на

земле насчитывается около двадцати тысяч радиостанций и более миллиарда радиоприемников, зажигаются экраны четырехсот миллионов телевизоров, действует более сотни телеграфных агентств, выходят десятки тысяч газет и журналов и примерно полторы тысячи названий книг каждые сутки [83, *4*].

На международной арене вопросы обмена информацией и роли его во взаимопонимании народов стали рассматриваться не только на симпозиумах специалистов, но и на дипломатических форумах. Заключительный акт Совещания по безопасности и сотрудничеству в Европе стал первым в истории международным документом, в котором содержится специальный раздел о принципах информационного сотрудничества между странами с различным общественным строем. Весьма остро обсуждаются эти вопросы в ООН, ЮНЕСКО и других международных организациях.

В центре дискуссии — основной вопрос, как поставить мощный потенциал средств массовой информации на службу делу мира, взаимопонимания народов, исключить его из средств, предназначенных для разжигания недоверия, вражды, нагнетания напряженности в международных отношениях. «Не секрет,— отмечал на Общеевропейском совещании в Хельсинки Л. И. Брежнев,— что средства информации могут служить целям мира и доверия, а могут разносить по свету отраву розни между странами и народами» [20, *337*].

Актуальность проблемы понимания объясняется также ее ролью в идеологической работе, направленной на коммунистическое воспитание трудящихся. От умения донести мысль до сознания масс, обеспечить правильное ее понимание во многом зависит успех всей нашей пропагандистской деятельности. Вот почему, осуществляя задачу перестройки многих участков и сфер идеологической работы, Коммунистическая партия Советского Союза уделяет столь большое внимание совершенствованию мастерства огромной армии пропагандистов, несущих в массы мысли партии, разъясняющих существо ее политики. «Идеологическому, пропагандистскому активу партии,— подчеркивал в докладе на XXVI съезде КПСС Л. И. Брежнев,— принадлежит первостепенная роль в дальнейшем развитии марксистско-ленинского образования и воспитания масс, их творческой активности в решении задач коммунистического строительства» [21, *77*].

Не менее важна проблема понимания и в свете возрастающей значимости вопросов управления. Ведь понимание оказывается чрезвычайно существенным звеном эффективной регуляции деятельности людей. Именно благодаря пониманию устанавливается необходимое соответствие между реальной возможностью действовать и социальными последствиями действия.

Наконец, следует отметить крайне важную роль исследования проблемы понимания в свете задач коммунистического воспитания. Речь идет о нравственном аспекте проблемы, который органически вытекает из марксистско-ленинского понимания гуманизма.

Человек — общественное существо. Он развивается и осознает себя лишь в общении с другими людьми. «Так как он,— писал К. Маркс,— родится без зеркала в руках и не фихтеанским философом: «Я есмь я», то человек сначала смотрится, как в зеркало, в другого человека. Лишь отнесясь к человеку Павлу как к себе подобному, человек Петр начинает относиться к самому себе как к человеку. Вместе с тем и Павел как таковой, во всей его павловской телесности, становится для него формой проявления рода «человек» [8, *62*].

Важнейшей предпосылкой общения является способность «выйти» за рамки собственного «Я». Помимо прочего, в развитом умении понять другое, чужое сознание и его мир заложена высоконравственная, антииндивидуалистическая интенция. «...Что нужнее для совести,— пишет М. Шагинян,— как не память о местоимении «ты», о другом человеке, ближнем, дальнем, но реальном, как и ты сам, для кого ты творишь,— о миллионных реальностях этого «ты», составляющих человечество». Без этой «нравственной направленности нет и не может быть счастливой судьбы человека» [156, *98*].

Смысл человеческой деятельности — в созидании. Но «создать» — означает «сделать, чтобы дать», дать иному сотворенное тобой. Умение видеть и осознавать этого «иного», во имя которого, собственно, и осуществляется жизнь человеческая, существенным образом развивает способность понимания. Великолепным примером высочайшего развития этой глубоко гуманистической способности является жизнь и творчество вождей пролетариата. Размышляя над этой чертой характера, свойственной В. И. Ленину, М. Шагинян пишет: «Переживали ли вы когда-нибудь, читатель, особое счастье от общения с че-

ловеком, который, вы чувствуете, подошел к вам с тем выражением равенства, когда его «я» ощущает реальное бытие вашего «ты»? Это не так часто бывает на Земле. Люди разны во всем,— не только по внешнему положению в обществе, но и по таланту, по уму, по характеру, по возрасту, по степени внешней привлекательности. Но в одном они равны абсолютно. В том, что все они *реально существуют*. И вот в присутствии живого Ленина и даже в чтении — одном только чтении его книг — каждый из нас испытал *живое счастье утверждения реальности твоего собственного бытия,* каким бы маленьким или ничтожным ни казалось оно тебе самому. Мне кажется, это одна из очень важных причин, почему людям было хорошо с Лениным и Ленину было хорошо с людьми» [155, *469—470*].

Сказанное в полной мере относится и к специфичной в пределах общего вопроса проблеме историко-философского понимания. Однако, отмечая своеобразное место этой специальной проблемы, следует отметить и значение ее для развития собственно философского знания: в отличие от конкретных наук, решающих задачу своего методологического обоснования за пределами исследования предмета — в сфере исторического знания, изучающего и историю развития данной науки, и в философии, где выясняются предельные основания конкретно-научного познания,— философия решает задачу самопознания в собственных пределах.

Одной из сфер, в которой реализуется потребность саморефлексии философского знания, является история философии. Причем результаты историко-философской рефлексии, включаясь в состав собственно философии, существенно воздействуют на последующий ход развития философского познания, который во многом зависит от понимания места и роли философии и ее проблем в общественной жизни, от характера подхода к оценке результатов, уже достигнутых в предшествующем развитии философии.

Тем самым проблема историко-философского понимания приобретает значение не только с точки зрения дальнейшего совершенствования историко-философских изысканий (т. е. частное значение), но и с точки зрения успешной реализации задач, стоящих перед философией в целом. Решение ее позволяет уточнить и существо проблемы понимания в целом.

Резюмируя, можно дать следующее (предварительное) определение понимания. Понимание является характеристикой определенного результата, достигаемого в процессе общения. Понимание означает раскрытие и усвоение воспринимающим субъектом содержания символов, знаков, выражений языка, художественных образов, положений науки и т. п. Поскольку понимание связано также и с усвоением содержания, постольку оно включает не только теоретические, но и практические аспекты реконструкции, эксперимента и моделирования тех или иных явлений в сфере культуры. Это следует учитывать для того, чтобы четко представлять отличие понимания от истолкования. Истолкование в данном случае выступает как одно из необходимых средств на пути к пониманию. Понимание достигается в результате процедур по истолкованию объектов, являющихся материальным воплощением того, что подлежит пониманию.

Сказанное объясняет важность процедур истолкования, которые обеспечивают понимание. Сущность человека, его деятельность не предстают в непосредственной данности. Она опосредована материальным воплощением, которое выражает сущность их творцов. Постижение этой сущности сопряжено с необходимостью перехода от «плана выражения» к «плану содержания», «дешифровки» значения, закодированного в знаке. А это возможно лишь при условии овладения «кодом», соответствующей системой правил, согласно которым значение «шифруется» в знаке.

Поскольку нас непосредственно интересует комплекс проблем, связанных с историко-философским пониманием, то в данном случае речь следует вести о тексте как о материализации знания. По отношению к тексту «язык оказывается системой правил и может рассматриваться как некий регулятивный способ перевода плана выражения в план содержания и обратно, т. е. как способ дешифровки» [93, *28*].

Совокупность процедур, связанных с пониманием текста, будем называть истолкованием. Термин «истолкование» мы употребляем в широком смысле этого слова — как способ понимания текста. В этом смысле истолкование включает ряд процедур, основными среди которых является интерпретация, описание и объяснение. Термин «интерпретация» часто употребляется в значении, анало-

гичном истолкованию. Рассматривая процедуру интерпретации как одну из составных частей истолкования, мы имеем в виду узкое понимание ее. В этом смысле она означает процедуру установления значения терминов и высказываний теоретической системы, отраженной в тексте. Интерпретация, пишет С. Б. Крымский, «может быть определена... как установление системы (или систем) объектов, составляющих предметную область значений терминов исследуемой теории» [93, *110*]. Однако установлением предметной области значений терминов задача истолкования не исчерпывается. Необходимо на основе результатов, полученных в процессе интерпретации, *описать* исследуемое явление, представив его тем самым с позиций реального участника данного исторического события (поскольку речь идет об историческом истолковании). И, наконец, *объяснить* его. Объяснение, в свою очередь, представляет процедуру подведения объясняемого явления (экспланандума) под определенные законы, теории (эксплананс) [1].

Объяснение и интерпретация как составные части истолкования имеют и общие черты, и черты, отличающие их друг от друга. В результате интерпретации устанавливается значение терминов и высказываний теоретических систем, что позволяет в итоге описать систему. Объяснение раскрывает сущность системы, позволяет ответить на вопрос, почему ученый, мыслитель пришел именно к такому, а не к иному решению теоретической проблемы, проявлением каких закономерностей выступает данный результат духовной деятельности и т. д.

Таким образом, проблема истолкования, взятая в общем плане, чрезвычайно широка. Нас интересует лишь частный аспект ее, связанный с историко-философским истолкованием, специфика которого, с одной стороны, определяется своеобразием исторического познания вообще, а с другой — особенностями философии, развитие которой составляет объект изучения истории философии как науки.

Задачи, решаемые историком, в том числе и историком философской мысли, в конечном счете сводятся к познанию прошлого, изучению того, что непосредственно

---

[1] Термины введены К. Гемпелем и П. Оппенгеймом. *Экспланандум (лат.)* — то, что надлежит объяснить,— представляет собой совокупность положений, отображающих объясняемый объект. *Эксплананс* (лат.) — «объясняющий» — совокупность объясняющих положений.

не существует в настоящем. Историческое исследование, как правило, имеет дело с опосредованным бытием. В качестве источника знаний о прошлом оно вынуждено обращаться к тем «следам», которые дошли до нас от событий минувшего. «Идет ли речь о костях, замурованных в сирийской крепости, или о слове, чья форма или употребление указывают на некий обычай, или о письменном рассказе очевидца какой-либо сценки из давних или новых времен,— писал М. Блок,— что понимаем мы под словом «источник», если не «след», т. е. доступный нашим чувствам знак, оставленный феноменом, который сам по себе для нас недоступен?» [43, 33]. Текст, несущий изложение идей, характерных для того или иного течения философской мысли прошлого, и выступает в качестве «следа», по которому историк философии «отыскивает» в процессе реконструирования интересующий его феномен.

Строго говоря, в настоящем от прошлого сохраняются непосредственно не «следы», а «остатки», реликты. Сам по себе реликт не обладает свойством быть средством познания. Историк должен увидеть в реликте «след» интересующих его событий прошлого прежде, чем этот реликт «заговорит». Таким образом, реликт становится историческим источником и выступает как средство познания прошлого лишь в связи с постановкой определенной познавательной цели. Статус источника придается ему историком [170, *72—74*]. «Всякий исторический источник,— подчеркивает Г. М. Иванов,— субстанционально является реликтом, но не всякий реликт функционально выступает как исторический источник. Следовательно, между реликтом и историческим источником имеется не субстанциональное, а функциональное различие, определяемое различиями в их назначении, в их практическом использовании для достижения тех или иных целей субъекта» [75, *167—168*].

В силу отмеченной особенности историческое знание всегда опосредовано, а объект его носит реконструктивный характер [128]. Это обусловливает неминуемую неполноту знаний о прошлом и их вероятностный характер, что чрезвычайно осложняет процесс исторического истолкования. Сложность эта тем более явна, если учесть своеобразие отношения к прошлому истории как науки: потребность в познании прошлого не является специфической чертой определенного класса исторических наук.

Ретроспективная функция реализуется в процессе любого современного научного исследования, ибо она вытекает из требований принципа историзма, в равной степени обязательного для любой отрасли научного знания. Формулируя требования, вытекающие из марксистского принципа историзма, В. И. Ленин писал: «...Не забывать основной исторической связи, смотреть на каждый вопрос с точки зрения того, как известное явление в истории возникло, какие главные этапы в своем развитии это явление проходило, и с точки зрения этого его развития смотреть, чем данная вещь стала теперь» [18, *67*].

Обращение к прошлому как предыстории современного состояния объекта не является внешним, энциклопедическим дополнением к актуальному исследованию. Оно обусловлено отношением к явлениям действительности как процессам, протекающим во времени. Действительно научное познание объекта невозможно без генетического анализа его. Поэтому взгляд на прошлое как на предысторию настоящего, современного, а на новое — как на преобразованное старое позволяет понять современное как закономерный результат предшествующего развития. Без этого понимание его будет неполным. Такой подход несомненно важен и для исторических наук. И все же при всей важности он недостаточен для реализации того особого отношения к прошлому, которое отличает «теоретическую историю» от «исторической теории» (историю как науку в узком смысле этого слова от науки, руководствующейся принципом историзма в подходе к объекту своего изучения). С точки зрения отношения прошлого к настоящему, изучающему это прошлое, в прошлом содержатся:

а) зародыши определенных элементов, нашедшие свое развитие в настоящем;

б) то, что было отброшено последующим развитием и тем самым погибло (во всяком случае на некоторое время) вместе с эпохой, породившей его;

в) наконец, те элементы, которые перешли в последующую эпоху, сохранившись в ней как атавизм, пережитки прошлого.

Теория «предыстории» позволяет выявить первый из названных компонентов, уяснив то, что объединяет прошлое с настоящим. Но для «теоретической истории» этого недостаточно. Она призвана реконструировать картину прошлого сообразно собственной, этому прошлому прису-

щей, мере. А такое требование предполагает изучение всех названных компонентов прошлого, объяснение их в свете законов этого прошлого. С точки зрения «теоретической истории» взгляд на прошлое лишь в качестве ступеней, ведущих к настоящему, представляется неполным и односторонним. Об этом писал К. Маркс, критикуя представителей буржуазной политэкономии: «Так называемое историческое развитие,— писал он,— покоится вообще на том, что последняя по времени форма рассматривает предыдущие формы как ступени к самой себе и всегда понимает их односторонне...» [9, *42—43*].

И «историческая теория», и «теоретическая история» начинают с одного и того же — с выявления «следов» прошлого. И в том, и в другом типе исследования выполняются процедуры, связанные с необходимостью понять эти «следы»,— перебрасывается мост от настоящего к прошлому. Но если теоретическое исследование современности (в аспекте изучения прошлого) ограничивается учетом лишь тех элементов, которые в том или ином виде перешли в настоящее, органически включились в систему настоящего, то историк стремится осуществить мысленный переход на берег прошлого, где он должен узнать и о том, что не перешло в настоящее, к тому же (с точки зрения задачи воссоздания целостного образа этого прошлого) постичь его во всем присущем ему своеобразии. Необходимость решения этой задачи чрезвычайно усложняет проблему понимания прошлого. Но эта задача тем не менее должна быть решена и отнюдь не ради удовлетворения праздного любопытства. Мы акцентируем внимание на этом потому, что в литературе, распространяемой в современном буржуазном мире, можно встретить немало скептических замечаний относительно ценности, актуальности научной истории. Амплитуда таких замечаний достаточно широка, колеблясь от снисходительных утверждений о «бесполезности» истории до категоричных, расценивающих историю как «самый опасный продукт, вырабатываемый химией интеллекта». Приводя эти слова Поля Валери, Марк Блок писал: «Таким приговорам присуща сомнительная привлекательность: они заранее оправдывают невежество» [43, *11*]. Поскольку невежество практически невыгодно человечеству, то в реплике М. Блока можно усматривать по крайней мере эмоциональное оправдание истории. Но дело не только в этом. Подобно тому как «теоретическая история» про-

шлого невозможна без «исторической теории» настоящего, так и научное изучение процессов, совершающихся в наше время, и прогнозирование будущего невозможны без максимально полного познания прошлого.

Чтобы выявить элементы прошлого в настоящем, нужно знать, каким было это прошлое. Чтобы отличить их от того, что составляет своеобразие сегодняшнего, нужно понять специфику прошлого. Чтобы постичь закон перехода от одного состояния к другому (а без этого нельзя прогнозировать будущее развитие), необходимо знать прошлое, уметь сопоставить его с настоящим и на основе этого выявить возможное будущее.

Осознание специфичности прошлого чрезвычайно важно для гуманитарных наук, позволяя им уяснить всю сложность задачи понимания прошлого, каким бы близким и внешне похожим оно не представлялось с позиций нашего сегодня. «Мы рассматриваем иллюзию всепонимания,— справедливо замечает С. Аверинцев,— как смертельную угрозу для гуманитарной мысли, которая всегда есть понимание «поверх барьеров» непонимания. Чтобы по-настоящему ощутить даже самый «близкий» предмет, необходимо на него натолкнуться и пережить сопротивление его непроницаемости; вполне проницаема только пустота. Смысл каждой культуры прозрачен и общезначим в той мере, в какой это есть нечто по своей сути прозрачное и общезначимое; но столь же верно, что он «загадочен», а именно постольку, поскольку он «загадан» нашему сознанию извне инстанциями, от нас независимыми» [22, *44*]. Это в особой мере относится к проблеме историко-философского понимания, если учесть своеобразие философии и обусловленный им характер отношения к истории философии: ведь для успешного решения задач истолкования прошлого в историко-философском познании необходимо четкое осознание отличия историко-философского отношения к предшествующей философской мысли от точки зрения актуального философского исследования с присущим ему взглядом на прошлое развитие философии как предысторию решения проблем, находящихся в центре внимания философского исследования. В данном случае разграничение этих двух подходов к прошлому затрудняется в силу специфичного характера связи философии с историей философии.

Обобщая все роды, виды и типы знания, философия неизбежно включает и самое себя в предмет собственно-

го исследования. Являясь самосознанием знания вообще, философия включает, как уже отмечалось, рефлексию, самопознание в качестве непосредственного предмета собственного изучения. Но реализация этой задачи невозможна без специального историко-философского анализа, что обусловливает чрезвычайно тесную связь философии с ее историей. Именно это и создает подчас предпосылки для смешения задач историко-философского и собственно философского истолкования прошлого. Цели историко-философского исследования в таком случае ограничиваются рассмотрением прошлого как «предыстории» актуального философского учения, позиции которого разделяет историк философии (типичным, но далеко не единственным примером сказанного является гегелевская концепция истории философии). Однако этим специфические трудности, возникающие перед историком философии, решающим задачи истолкования интересующего его феномена, далеко не исчерпываются. Во многом они обусловлены своеобразием философии и особенностей ее исторического развития.

Будучи средством теоретического познания действительности, философия принадлежит к формам научного познания. Научно-познавательный аспект, с различной силой проявляясь в тех или иных учениях на протяжении всей истории философии, находит завершенное выражение в диалектическом и историческом материализме как науке о наиболее общих законах развития объективной действительности и ее познания. Вместе с тем основоположники марксизма-ленинизма всегда рассматривали философию как особую форму общественного сознания, отнюдь не отождествляя диалектический материализм и, конечно же, предшествующие ему философские учения с конкретно-научным знанием.

Стремясь к предельно общему постижению действительности, философия берет в качестве объекта своего исследования взаимоотношение человека с окружающей его действительностью. Поэтому предметом непосредственного философского рассмотрения оказываются проблемы, составляющие мировоззрение. Спецификой последнего является то, что «оно выполняет в системе человеческих знаний и представлений совершенно определенную функцию, а именно: служит способом обобщенного осознания человеком своего отношения к окружающей действительности, определения своего места в мире, осо-

знания цели и смысла своей жизни и деятельности» [153, *51*]. А это, обеспечивая отображение мировоззренческой, классово обусловленной позиции философа в его учении, позволяет выявить специфическое, присущее философии единство двух аспектов: научно-познавательного и мировоззренческого. Именно мировоззренческий аспект обусловливает некоторые особенности философии и ее развития, в том числе: 1) поразительную живучесть, если не сказать вечность, основной философской проблематики (в процессе истолкования эта особенность затрудняет выявление специфических отличий предшествующих учений от современных, уяснение того барьера, который необходимо преодолеть на пути к пониманию учения прошлого) и 2) множественность противоборствующих, сосуществующих на каждом историческом этапе философских систем, концепций (в процессе истолкования это препятствует выявлению связывающих отдельные учения моментов). Рассмотрим отмеченные особенности несколько детальнее.

Указывая на поразительную «живучесть» основной философской проблематики, Гегель подчеркивал, что если естественные науки в значительной степени развиваются путем «приращения» к уже решенным проблемам и установленным истинам новых, то история философии «проявляется, очевидно, скорее как зрелище всегда возобновляющихся изменений целого» [57, *17*]. Проявлением этой особенности, в частности, является тот факт, что классические философские учения сохраняют актуальность на протяжении чрезвычайно длительного отрезка времени.

Исследователи истории платоновской Академии отмечают пять этапов в ее развитии — «Древнюю Академию», разрабатывавшую идеи Платона под сильным влиянием пифагореизма; «Среднюю Академию», знаменовавшую выход академиков на путь скептицизма; «Новую Академию», углубившую скептицизм «Средней Академии» и ведущую с этих позиций критику догматизма стоиков. Наконец, четвертую и пятую Академии, которые заметно отходят от скептицизма и становятся на путь попыток эклектического сочетания философии Платона с учением стоиков, пифагорейцев и перипатетиков. Эти Академии, по существу, знаменовали 5 этапов в девятисотлетней истории платоновской Академии. Спустя почти две тысячи лет после своего возникновения философия Платона возрождается в основанной Козимо Медичи во Флоренции

«Платоновской Академии». А по прошествии еще трехсот с лишним лет, на рубеже XIX и XX вв., профессор Киевского университета А. Н. Гиляров, говоря о задачах философии своего времени, утверждает, что «истина лежит в совмещении платонизма с учением о развитии» [63, *V*]. По его мнению, в истории философии «только немногим гениям суждено утверждать себя в живом сознании людей. Платон стоит во главе этих немногих» [63, *283*]. Оставим в стороне вопрос о количестве тех, кто может «утверждать себя в живом сознании» людей, достаточно, что среди них философ, живущий в XIX—XX вв., так высоко оценивает мыслителя V века до н. э. Факт поистине поразительный, тем более что он не является исключением.

Примерно столь же длительна история школ и учений, складывающихся на основе философской системы Аристотеля. Среди крайне распространенных в буржуазном мире XX в. философских школ и школок можно обнаружить и неоиндуизм, основывающийся на философско-религиозном учении VI—IV вв. до н. э., и неоконфуцианство, своими истоками восходящее к учению, возникшему во второй половине VI — начале V в. до н. э., и, наконец, одно из наиболее крупных течений в современной буржуазной философии — неотомизм, пытающийся решать философские проблемы современности исходя из системы, созданной в тринадцатом веке.

Конечно, говоря о «вечности» проблем как специфической черте философии, обеспечивающей сосуществование на равных, как современников, мыслителей, отделенных друг от друга большим отрезком времени, следует быть предельно осторожным. Во-первых, спиралеподобный путь, предполагающий возвращение к решению давних проблем, присущ в определенной степени научному познанию вообще. Во-вторых, не все проблемы философии носят «вечный» характер. И все же, «концентричность» расположения материала, побуждающая вновь и вновь возвращаться к решению одних и тех же проблем, безусловно, отличает прежде всего развитие философии.

Очевидно, это объясняется своеобразием философии, обусловленным мировоззренческой ее функцией. Философские концепции не только пробуждаются к жизни мировоззренческими потребностями. Они отражают эти потребности в своих результатах. Наличие мировоззренче-

ского момента в философском знании является основой живучести этих систем, вернее проблем, решаемых в пределах системы. Порожденная конкретно-исторической ситуацией, философская система отражает ее на предельно высоком уровне абстракции. Здесь как бы стираются специфические черты ситуации. В философии находит выражение лишь обобщенная схема ситуации и возможных путей объяснения ее. А это обусловливает отражение в философии и тех моментов, которые, будучи преломлены в классовом сознании, характеризуют непреходящее в конкретной ситуации.

Мировоззренческий аспект философского знания обусловливает и различие (вплоть до противоположности) существующих философских подходов к решению той или иной проблемы. Конечно, и в истории любой науки констатируется борьба различных школ, наличие наряду с реальными проблемами псевдопроблем, что обусловлено противоречиями, возникающими на пути познания объективной действительности. И все же лишь этим объяснить отмеченную особенность истории философии невозможно. Она является прежде всего результатом отражения в борьбе философских учений классового антагонизма. Обязательным признаком философского знания является всеобщий характер его обобщений. Но сама по себе всеобщность, будучи обязательной характеристикой философского знания, не исчерпывает его специфики — ведь и в сфере конкретно-научного знания, в кибернетике, математике и т. д., также вырабатываются методы, имеющие основание претендовать на всеобщность значения. Тем не менее они не превращаются в феномены философского знания. Отмечая эту особенность, С. Б. Крымский пишет: «Дело в том, что возвышаясь в познании закона до уровня всеобщности, конкретно научное знание не раскрывает его в связи с бесконечностью. Конкретно-научное знание представляет свои объекты в финитной форме. И если в своей реальной основе объект оказывается бесконечным, то научное мышление использует методику «обрезания бесконечности», т. е. допускает грубейшие идеализации в целях представления объекта как конечного. Бесконечность в границах конкретно научного знания оказывается неконструктивной. Такая интенция на финитное представление объектов определяется требованиями описания следствий теоретических построений в науке на языке эксперимента, ко-

торый является конечным фрагментом общественно-исторической практики» [93, *61*]. Философское знание конструируется на базе обобщения всей общественно-исторической практики, определяется ссылкой на весь исторический опыт человечества, что позволяет свободно оперировать не только всеобщим, но и бесконечным.

Философскую теорию невозможно обосновать или отвергнуть на основании сопоставления ее с отдельными актами практики, отдельными фрагментами объективной действительности, находимыми в опыте. Предельная всеобщность ее понятий всегда позволяет найти в арсенале наличной практики некоторую совокупность фактов, подтверждающих даже ошибочную теорию. Обращенное в будущее, несущее в себе философскую картину мира, преломленную сквозь призму классово обусловленного идеала мыслителя — автора его, философское знание может быть проверено, лишь став методологией общественно-исторической деятельности классов, партий, социальных групп. Несовместимость мировоззрений в антагонистическом обществе и их роль в обосновании философии обусловливает возможность сосуществования в одно время философских учений, не только по-разному решающих проблемы в пределах общей философской концепции, но и представляющих различные, даже противоположные, концепции.

Множественность сосуществующих философских учений обусловливает многозначность терминов, которые приобретают различные значения, несут неодинаковую смысловую нагрузку в различных философских системах. Это представляет для исследователей чрезвычайную трудность при сопоставлении философских систем, обусловленную «нерастворимостью» в значительной степени их друг в друге. А. И. Ракитов в связи с этим пишет о низкой кумулятивности философии как особого вида знания, понимая под кумулятивностью «способность той или иной научной дисциплины полностью или частично, но без изменений включать в свой состав содержание других научных дисциплин или предшествующих стадий своего собственного развития» [128, *35*].

Конечно, говоря о множественных различиях, в том числе прямо противоположных философских учений, взаимодействующих в один и тот же исторический отрезок времени, следует учитывать, что в конечном счете это детерминировано несовместимостью отражаемых фило-

софскими системами классовых мировоззрений в антагонистическом обществе. Механизм, обусловливающий множественность философских учений, имеющий объективные основания в антагонизме классов в эксплуататорском обществе, утрачивает свой смысл в условиях социалистического строя, где на основе ликвидации частной собственности преодолена противоположность интересов образующих его классов и социальных групп. В свете этого вполне очевидным оказывается антимарксистский и антисоциалистический характер попыток отдельных буржуазных деятелей, выступавших на XVI Всемирном философском конгрессе в Дюссельдорфе (август — сентябрь 1978 г.), представить плюрализм мировоззрений, философских учений и истин в качестве якобы единственно возможного способа бытия демократии в общественной жизни. По существу, такие высказывания представляли собой попытку навязать социалистическому обществу буржуазные социально-политические структуры и соответствующий им способ бытия философского сознания.

Марксизм-ленинизм — действительно научное мировоззрение, он не допускает попытки протащить под флагом его принципиально различные подходы к решению одних и тех же вопросов. Сказанное, конечно же, не означает (как это пытаются изобразить современные идеологи антимарксизма и ревизионисты всех мастей) отрицание свободы научного поиска, творческих дискуссий. «Утверждая принципиальное единство научного знания,— подчеркивает П. Н. Федосеев,— марксисты-ленинцы далеки от того, чтобы игнорировать многообразие научных подходов и методов решения конкретных проблем, роль дискуссии и критики в развитии науки. Но они одновременно выступают против того, чтобы под прикрытием тезиса о многообразии путей и средств решения возникающих в познании и общественной жизни проблем размывались объективные основы науки, открывались каналы для проникновения в науку, в практически-политическую деятельность мистики, религии, мифотворчества» [142, № 12, 41].

Отмеченные особенности обусловливают сложность и своеобразие решения проблемы историко-философского истолкования. Резюмируя сказанное, отметим, что историко-философское истолкование может быть представлено как совокупность процедур многократной рекон-

струкции, направленных на понимание исследуемого явления.

Реконструктивный характер знания, получаемого в результате историко-философского истолкования, прежде всего обусловлен тем, что это *знание о прошлом*, которое может быть мысленно воспроизведено лишь на основании «следов» и «отпечатков», сохранившихся в настоящем, от того, что уже совершилось в прошлом.

Следующий этап реконструкции сопряжен с тем, что историко-философское познание направлено на исследование истории *мысли*. Мысль как таковая не может непосредственно быть дана историку. Непосредственной реальностью, с которой имеет дело историк философии, является текст, представляющий собой продукт труда по материализации мысли. В тексте мысль превращается в свою противоположность, в нечто объективное, существующее для других, вне и независимо от сознания носителя мысли, воплотившего ее в текст. «...В процессе труда,— писал К. Маркс,— деятельность человека при помощи средства труда вызывает заранее намеченное изменение предмета труда. Процесс угасает в продукте... Труд соединился с предметом труда. Труд овеществлен в предмете, а предмет обработан» [8, *191—192*]. Причем, когда К. Маркс говорит об овеществлении труда, он имеет в виду не столько физическую, сколько умственную деятельность [90, *86*]. Отсюда содержанием процедур на этом этапе является деятельность исследователя по «распредмечиванию», воссозданию материализованной в тексте мысли.

Текст, как уже отмечалось, можно рассматривать как линейную последовательность знаков, обладающих определенным значением и связанных между собой правилами языка, принятого в процессе изложения в данном тексте в качестве регулятивного. В силу этого задача сводится прежде всего к «дешифровке» его, к раскрытию отношения «знак — значение», шифруемого в тексте определенным термином, к выяснению правил сочетания терминов в тексте и прочтению текста. Это дает возможность подойти к уяснению мысли, которую «несет в себе» текст. Мы не случайно взяли в кавычки выражение «несет в себе», потому что оно не точно определяет отношение текста к мысли, выражаемой автором посредством текста. Мысль не скрыта за текстом и не является духовной субстанцией текста. Она возникает как функция

текста в результате процедур по истолкованию его. «Событие жизни текста, то есть его подлинная сущность,— подчеркивал М. Бахтин,— всегда развивается *на рубеже двух сознаний, двух субъектов*» [38, *285*]. Текст, созданный автором его, пробуждает мысль у восприемников, обращающихся к этому тексту. Эта мысль и составляет *смысл* данного текста для толкующих его. Развертывание духовной культуры в истории (текст — это явление духовной культуры) заключается в ее перематывании из *безличной* формы всеобщности в *личностную* форму культуры индивида и именно тем самым придается культуре мышления (идее) форма культуры объекта (духа) [40, *54*].

Поэтому характер мысли, пробуждаемой текстом у его восприемников, существенно обусловливается не только *замыслом* (тем, *что* хотел сказать автор текста мыслью, которую он стремился выразить посредством текста), но и своеобразием социально-культурной детерминации его восприемника. Сказанное обусловливает многосмысленность текста, выявляющуюся в его реальном историческом бытии. История текста полифонична, и задача историка — выявить ее во всей сложности реальных сочетаний замысла и многообразных смыслов, которые придавались ему восприемниками. Историк должен ответить не только на вопрос, *что* собой представляла мысль интересующего его автора текста, но и, говоря словами В. И. Ленина, уяснить себе «*как* поняли и как изложили» [15, *79*] этот текст восприемники его.

Отмеченная ранее низкая кумулятивность философских учений, «нерастворимость» их друг в друге существенно затрудняет различение реального замысла и исторических смыслов во всем их своеобразии от того актуального смысла, который имеет текст для современной философии. Психологическим барьером для выяснения всей специфики, отличающей сегодняшний смысл текста от того, который он имел для наших предшественников, является «вечность» философской проблематики, создающая иллюзию общедоступности и непосредственной понимаемости для нас текстов прошлого. В этом случае история как бы сплющивается, утрачивая присущую ей полифоничность; многозначность смыслов текста угасает, сводясь к единственному, тому, который он имеет для современников историка. А имевшие место в истории различные толкования текста объясняются в конечном

счете мерой глубины, с которой авторы этих толкований подходили к осмыслению текста. Подчас подобный подход побуждает с чрезвычайной легкостью обличать наших предшественников в односторонности, которую они проявили, с нашей точки зрения, в подходе к тем или иным вопросам. При этом как-то вроде забывается, что речь идет не о нас самих, а именно о предшественниках наших, на основе сделанного которыми сформировалось и наше сегодняшнее понимание. Такой подход научно неправомерен. Он не побуждает историка философии объяснять явления прошлого как факт осознания специфичного бытия именно того периода, которым они, эти явления, вызваны к жизни.

Сложны и многообразны задачи, решаемые в процессе историко-философского истолкования. Тем не менее круг их, конечно, же, не исчерпывает всего комплекса проблем, возникающих перед историком философии. Истолкование связано с анализом историко-философского источника. Но прежде чем приступить к нему, исследователю предстоит выявить в совокупности доступных исторических реликтов те, которые можно рассматривать в качестве источника для реализации конкретных задач историко-философского исследования. Это связано с рядом специальных процедур источниковедческого анализа. Выполнение их необходимо на стадии, предшествующей историко-философскому истолкованию. Однако сами эти процедуры не входят в круг проблем, связанных с истолкованием источника. Смысл процедур по истолкованию сводится к интерпретации, описанию и объяснению источников. Процесс истолкования завершается пониманием данного явления как результата действия определенных закономерностей, которым подчиняется развитие философской мысли. Однако сами эти закономерности тоже должны быть установлены в процессе историко-философского исследования. Теоретическое обобщение, сделанное на основе накопленного фактического материала и позволяющее прийти к открытию объективных законов развития философии,— вот та конечная цель, к достижению которой устремлено историко-философское научное познание. Эта задача тоже выходит за пределы круга проблем, решаемых в процессе историко-философского истолкования.

Историко-философское истолкование входит в состав тех процедур, которые совершаются в процессе исследо-

вания развития философской мысли. Определяя место и значение проблем, связанных с историко-философским истолкованием текста, следует исходить из того, что не текст, а сама действительность служит конечной целью, на познание закономерностей которой устремлена марксистско-ленинская история философии. Текст же выступает в качестве той первичной данности, обращаясь к которой исследователь начинает свой путь, ведущий к установлению историко-философского факта как основания для последующих обобщений. Смысл процедур истолкования сводится к реконструированию и последующему объяснению познавательного результата, достигнутого философом прошлого и материализованного им в данном тексте.

Обращаясь к тексту, историк философии стремится восстановить этот результат, изложив его языком, принятым в современной ему философии. Однако реализация такой задачи на поверку оказывается весьма сложным делом. Перед исследователем возникают трудности, без преодоления которых она не может быть успешно решена.

Прежде всего познавательный результат в знании, материализованном в тексте, не выступает в «чистом» виде. Процесс *познания* истины неизбежно сопряжен с *осознанием* ее. А знание выступает своеобразным фокусом пересечения этих процессов. «Раскрывая природу знания как формы синтеза процессов познания и сознания истины,— пишет С. Б. Крымский,— диалектический материализм подчеркивает, что познавательный результат сам по себе еще нуждается в определенном способе социальной апробации, в способе перевода отчужденной в абстракциях, внечеловеческой сущности объекта в «истину для нас». Вот почему подлинной сферой и границей всякого знания является сознание. Через сознание познавательные результаты вписываются в культурно-исторический контекст познания, входят в социальную систему общения, в «тело» общественной практики» [93, *7—8*].

Процесс сопряжения познания истины с осознанием ее изначально сопутствует рождению философского знания, ведь для того чтобы сделать этот результат понятным, осознать его роль и значение, философ должен сформулировать полученное значение на присущем ему языке. «Язык,— подчеркивали К. Маркс и Ф. Энгельс,—

есть практическое, существующее... также и для меня самого, действительное сознание...» [2, *29*]. Специфика языка определяется в конечном счете классовой природой всех компонентов духовной культуры, из которых слагается среда философа.

Не менее существенно учитывать характер социальной группы, которой адресовался исследуемый текст, а также задачи, которые при этом ставил автор. Тексты, как правило, создаются не столько для себя, сколько для других. Причем эти другие могут принадлежать иной социальной среде, чем среда, к которой принадлежит автор и в которой, собственно, и рождается идея. В этом случае текст, содержащий авторские идеи, уже представляет собой результат «перевода» их на язык социальной группы, к которой адресуется автор.

В зависимости от характера групп-адресатов конкретизируются задачи, решаемые автором исследуемого текста. Источник, с которым имеет дело историк философии, мог предназначаться для информации, популяризации, пропаганды излагаемых идей и т. п. Существенно, что сама процедура изложения знаний на языке, не адекватном тому, на котором они формулировались в момент возникновения, как и характер задач, преследуемых в процессе изложения, влекут за собой определенную трансформацию самих знаний, что также следует учитывать в процессе истолкования. Игнорирование этой особенности подчас приводит к ошибкам в понимании существа изучаемого текста.

Таким образом, на пути к пониманию текста историк философии должен осуществить целый ряд процедур, связанных с истолкованием его. К числу таких компонентов историко-философского истолкования можно отнести:

1) процесс овладения историком философии языком той группы, которой адресован текст, подлежащий истолкованию;

2) определение задач, которые ставил перед собой автор, адресуя текст определенной группе (популяризация учения, пропаганда в пользу его, информация о полученных результатах и пр.);

3) исследование возможных различий между реальной группой-адресатом и созданным в воображении автора текста представлением об этой группе;

4) осуществление «перевода» текста на язык, адекватный той философской школе, в пределах которой перво-

начально возникло исследуемое знание (в случае, если группа, которой адресован текст, не является той средой, в которой возникло данное философское знание, важно от текста перейти к пониманию существа философских знаний изучаемого мыслителя);

5) наконец, само исследуемое знание следует рассматривать не как исходную точку, а как результат «перевода» и обработки иных политических, художественных, научных, философских и прочих знаний, на основе обобщения которых философ сформулировал собственные идеи.

Поскольку текст представляет собой совокупность знаков, обладающих определенным значением, то процесс истолкования прежде всего сопряжен с процедурой интерпретации, направленной на выявление значения, «шифруемого» знаком с помощью языка в тексте.

Язык отражает социальную структуру общества и поэтому в его составе можно выделить как компоненты, обусловливающие общезначимые моменты, так и нечто в высшей степени дифференцированное. На уровне значения слов отмеченная особенность позволяет говорить о «ближайшем» и «дальнейшем» их значении,— отражающем соответственно то, что выступает как общезначимое для автора текста и его истолкователя, и то, что оказывается существенно отличным в значении слова, функционирующего в языковых подсистемах автора текста и его истолкователя [126, *22*].

Процесс понимания предполагает преодоление отмеченной дифференциации, постижение адекватного значения слова в исследуемом тексте, без чего невозможно описание и последующее объяснение материализованных в тексте философских идей. Раскрытие значения слова в тексте осуществляется в процессе контекстуального анализа. Под контекстом в данном случае будем понимать соединение слова в тексте с его индикатором, находящимся в непосредственной или опосредованной связи с анализируемым словом. В нашей литературе зависимость отношения «знак — значение» от контекста выражается в следующих двух аксиомах:

аксиома контекста: «Всякий знак получает свою полноценную значимость только в контексте других знаков» [101, *123*],

аксиома значения: «Значение знака есть знак, взятый в свете своего контекста» [101, *125*].

Но для раскрытия авторского замысла и актуального смысла текста самого по себе контекстуального анализа оказывается недостаточно.

Вскрывая в контекстуальном анализе значение слов в исследуемом тексте, мы получаем возможность овладеть языком, которым пользовался автор произведения. Язык этот составляет «данность» текста, он не *создается* автором, а используется им. Но посредством этой *данности* автор стремится выразить то, что им *создано,* что составляет *заданность* текста и определяет его замысел и последующие смыслы. Формулируя это положение, М. Бахтин отмечает: «Итак, за каждым текстом стоит система языка. В тексте ей соответствует все повторенное и воспроизведенное и повторимое и воспроизводимое, все, что может быть дано вне данного текста (данность). Но одновременно каждый текст (как высказывание) является чем-то индивидуальным, единственным и неповторимым, и в этом весь смысл его (его замысел, ради чего он создан)... По отношению к этому моменту все повторимое и воспроизводимое оказывается материалом и средством... Этот второй момент (полюс) присущ самому тексту, но раскрывается только в ситуации и в цепи текстов... Этот полюс связан не с элементами (повторимыми) системы языка (знаков), но с другими текстами (неповторимыми), особыми диалогическими (и диалектическими при отвлечении от автора) отношениями» [38, *283—284*].

Сказанное обусловливает необходимость в процессе истолкования выйти за рамки контекстуального анализа текста, дополнить его анализом ситуационным. Под *ситуацией* в данном случае будем иметь в виду внеязыковые условия (жизненная ситуация, определяемая общественными условиями, в которых создавался текст; цели, к которым стремился автор в процессе изложения, и пр.), позволяющие раскрыть замысел текста, выявить те смыслы, которые он приобретал в процессе функционирования. В ситуационном анализе мы исходим из того, что «текст существует как контрагент внетекстовых структурных элементов, связан с ними как два члена оппозиции» [102, *157*].

На основе сказанного можно сформулировать по крайней мере три группы вопросов, решение которых необходимо в связи с уяснением существа проблем историко-философского истолкования:

1. Каковы особенности *текста,* являющегося предметом историко-философского истолкования.

2. Какие задачи предстоит решать историку философии в процессе *контекстуального анализа?*

3. Какие важнейшие моменты составляет *ситуация,* в свете которой оказывается возможным выявление замысла и смыслов текста в процессе его создания и последующего функционирования в истории философии?

Эти вопросы определяют содержание последующего изложения.

Глава III

ИСТОЧНИК ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОГО ПОЗНАНИЯ КАК ОБЪЕКТ ИСТОЛКОВАНИЯ

Итак текст, как отмечалось ранее, является той непосредственной данностью, через которую исследователь стремится вступить в диалогическое отношение с автором текста для того, чтобы понять его. Текст, подвергающийся историко-философскому исследованию, выступает в качестве источника познания. В нашей литературе в последнее время закономерно возрастает интерес к исследованию вопросов, связанных с уяснением специфики источников истории философии. Выдвигается задача конструирования источниковедения истории философии как научной и учебной дисциплины [71, *87*]. Исходной проблемой здесь является определение источника истории философии. Б. В. Емельянов предлагает «источниками истории философии считать произведения философов прошлого, а также документы и материалы, отражающие условия, которыми определялась их мыслительная и социальная деятельность» [71, *89*]. Очевидно, в качестве предварительного такое определение можно принять. Однако, как будет показано далее, оно требует некоторых уточнений, касающихся вопроса о том, кого, собственно, можно считать философом, т. е. реальным продуцентом знания, представляющего собой вклад в развитие философской мысли.

Приступая к рассмотрению проблемы источника истории философии, прежде всего отметим, что он важен для нас как репрезентант автора текста — источника. А поэтому, переходя к анализу источника, следует учитывать различную степень выражения авторского начала в произведениях, относящихся к разным историческим эпохам.

Дело в том, что литературное авторство, предполагающее осознание себя творцом произведения, и взгляд на само произведение как продукт собственного творчест-

ва — явление, возникшее на сравнительно поздней стадии исторического развития. Во всяком случае для литературы европейского средневековья еще весьма типичны отсутствие стремления к оригинальности в творчестве, свободное заимствование сюжетов и даже фрагментов текстов (это присуще и деятелям эпохи Возрождения). В этот период только начинается процесс осознания литературного авторства. Завершается же он, пожалуй, в эпоху романтизма с его культом индивидуального, личностного начала.

Исследователи выделяют по крайней мере четыре этапа, которые прошла в своем развитии литература с точки зрения степени выявленности в ней авторского начала. В основе лежит процесс развития самосознания личности от нерасчлененности «я» и «не я» ко все более четкому противопоставлению мира внешнего миру внутреннему.

Наиболее близкой к литературному авторству оказывается стадия, на которой осознание себя творцом распространяется лишь на форму произведения. Форма приобретает гипертрофированный и в известном смысле независимый от содержания характер. Содержание мыслится столь значительным, что берется в готовом виде. В истории философии выражением такой стадии, пожалуй, может служить самосознание многих арабоязычных средневековых философов, не мыслящих себя иначе, как в функции передатчиков, разъяснителей идей выдающихся античных мыслителей. Аль-Фараби, например, собственные взгляды излагает в основном в виде комментариев к произведениям Платона и Аристотеля, причем комментирование осуществляется в форме парафраза даже без четкого отделения собственного текста от анализируемых высказываний. Естественно, истолкование такого типа текстов предполагает тщательный сравнительный анализ с целью выявления авторского начала, скрытого манерой изложения содержания произведения.

Еще более архаичной является «эпическая» форма, при которой вообще не сознается собственное авторство, автор не усматривает творческого начала в своем изложении, а поэтому вообще не считает себя создателем произведения. Такой подход породил сложную в историко-философской науке проблему критики древних текстов с целью выяснения действительной принадлежности текста тому, кому приписывалось авторство. Известно,

что эта проблема остается во многом актуальной при реконструировании воззрений Пифагора (авторство всех произведений, создаваемых в пифагорейской школе, традиционно приписывалось основателю школы), Платона и даже Аристотеля.

Более древние формы авторства — «сказочное», где осознание того, что произведение создано, сочетается с полным отсутствием осознания того, что оно создано кем-то, и «мифическое», в котором неосознанность авторства сочетается с неосознанностью вымысла, имеют лишь косвенное отношение к проблемам историко-философского истолкования. [Подробнее о названных формах авторства см. 137, *81—87*].

Однако приведенная классификация — не единственная при рассмотрении групп текстов, подлежащих историко-философскому истолкованию. Трансформация познавательного результата, изложенного в тексте, обусловливается не только степенью осознания авторства текста, но и различным характером социальных групп, на языке которых излагаются определенные философские идеи в тексте. С этой точки зрения можно говорить по крайней мере о двух видах текстов, с которыми приходится иметь дело исследователю истории философии:

1) профессионально-философский текст, адресованный тем или иным группам представителей философии и содержащий изложение идей на языке, принятом в качестве философского в пределах того или иного философского лагеря, направления, течения, в ту или иную эпоху.

Трудности, связанные с анализом такого типа текстов, сопряжены с тем, что зачастую историк философии не принадлежит к группам, которым текст адресован. Исключение здесь, пожалуй, составляет историк философии, исследующий современное ему состояние идей в пределах того философского направления, к которому принадлежит он сам;

2) нефилософский текст, представляющий собой изложение на языке групп, не являющихся профессионально-философскими. Целесообразность привлечения в историко-философском анализе такого типа текстов обусловлена прежде всего той методологической и мировоззренческой функцией, которую несет философия в системе форм общественного сознания. Практика конкретных историко-философских исследований широко демонстрирует

включение общественно-политических, конкретно-научных, художественных и прочих текстов в объект историко-философского анализа.

Естественно, что обращение к нефилософским текстам предполагает от историка философии выполнения некоторых дополнительных операций, связанных с вычленением философских идей, заключенных в основаниях этих текстов.

Сложность таких процедур обусловлена, в частности, особенностями, характеризующими специфику отношений между различными семиотическими системами. С этой точки зрения существенное значение имеют два принципа, сформулированные Эмилем Бенвенистом. «Первый принцип,— пишет он,— может быть назван *принципом неизбыточности* в сосуществовании систем. Между семиотическими системами не существует «синонимии», нельзя сказать «одно и то же» с помощью слов и с помощью музыки, то есть с помощью систем с неодинаковой базой.

Иными словами, две семиотические системы разного типа взаимонеобратимы... Человек не располагает несколькими различными системами для передачи *одного* и *того же* содержания» [39, *77—78*]. Второй вытекающий из первого принцип формулируется следующим образом: «Две системы могут иметь один и тот же знак, и это не ведет ни к синонимии, ни к избыточности, иными словами, существенно не субстанциональное тождество знака, а лишь его функциональные отличия» [39, *78*].

В. Брюсов как-то заметил, что «стихи пишутся затем, чтоб сказать больше, чем можно в прозе». Обращаясь к языку философии, конкретной науки и т. п., мы исходим из того, что каждую из этих областей знания можно выразить только на присущем ей языке. Вот почему, какой бы по видимости аналогичной с философскими идеями ни была декларация, провозглашенная средствами искусства, науки и т. д., эта аналогия лишь кажущаяся. Философские идеи в неспецифичном для них выражении наличны в снятом и преобразованном виде, и вычленение их предполагает выполнение сложной системы процедур по истолкованию исследуемого текста.

А это уже само по себе предопределяет чрезвычайную трудность реализации задачи по извлечению философского содержания из текста, написанного языком, неспецифичным для философии. Несомненно, исследователя,

приступающего к решению такой задачи, подстерегает множество трудностей, покамест ему удастся корректно реконструировать и изложить философски значимые идеи, заложенные в существенно трансформированном виде в нефилософском тексте. Вот почему, очевидно, следует расширить аргументацию в пользу обращения к такого типа текстам в процессе историко-философского истолкования. Необходимо доказать по крайней мере соизмеримость значимости для историко-философской науки результата, получаемого в процессе такого истолкования, с усилиями, затрачиваемыми на достижение его.

При этом, по нашему мнению, одной лишь ссылки на сложившуюся практику историко-философского истолкования конкретно-научных, художественных и иных текстов недостаточно хотя бы потому, что именно в такого рода исследованиях мы зачастую встречаемся с вульгаризациями, сигнализирующими скорее о трудностях такого анализа, чем об эффективности его. Ведь именно такого типа работы больше всего получают упреков (вполне заслуженных в большинстве случаев) в расширительном толковании предмета историко-философской науки, приводящем к размыванию границ ее, превращению в некий конгломерат, состоящий из истории общественно-политических, научных, правовых, художественных и т. п. воззрений.

Сама по себе такая критика, насколько нам известно, ни у кого не вызывает возражений. Примеры, которыми она пользуется, рассматривая, скажем, некоторые историко-философские толкования произведений искусства, прочно вошли в арсенал анекдотов, иллюстрирующих безусловное отношение к условному миру искусства. И сейчас на равных с злополучным офицером, который когда-то будто бы стрелял из партера во время представления «Отелло» в негодяя Яго, фигурируют некоторые наши авторы, обосновывающие, к примеру, диалектику в воззрениях Т. Г. Шевченко цитатами из его поэтических произведений типа «все йде, все минає» и т. п.

Все это является общим местом в критических обзорах нашей историко-философской литературы вот уже не первое десятилетие. Тем не менее работы, поставляющие новый материал критикам расширительного толкования истории философии, все же продолжают появляться и поныне [см., напр., 107].

А поэтому следует, очевидно, тщательно взвесить, це-

лесообразно ли привлекать нефилософские тексты как объект историко-философского исследования, а после положительного решения хотя бы в общих чертах указать на те ступени, которыми должен пройти исследователь по пути реконструирования философского содержания нефилософского текста.

Важность выявления линий, связывающих философскую идею с мыслями, формулируемыми и излагаемыми языком иных сфер духовной культуры, очевидна уже на стадии генетического анализа изучаемого наследия прошлого. Стремясь в процессе истолкования объяснить тот или иной историко-философский феномен как результат взаимодействия с социальной средой, культурным окружением, в рамках которого протекало творчество изучаемого мыслителя, недостаточно ограничиваться описанием социально-культурного фона. Необходимо проследить, как те или иные юридические, религиозные, конкретно-научные, художественные и прочие идеи реально предопределяли специфику решения философских проблем. А это возможно осуществить, лишь уяснив философский смысл, который приобретали социально-культурные идеи для исследуемого мыслителя прошлого. Без выявления философского подтекста, проявляющегося в процессе восприятия мыслителем политических, научных, художественных и иных идей, нельзя воссоздать полную картину генезиса философского учения, не являющегося, как известно, «чистым» продуктом саморазвития философской мысли.

Но, пожалуй, необходимость обращения в историко-философском исследовании к истолкованию нефилософских текстов становится в еще большей степени очевидной при характеристике функционального аспекта историко-философского исследования, аспекта, в пределах которого выявляется механизм функционирования философского знания в обществе, пути воздействия его на развитие общественной практики.

Мы особо акцентируем внимание на этой стороне историко-философского исследования в силу следующего. Прежде всего это обусловлено внутренней логикой развития историко-философской науки на современном этапе, потребностью преодолеть явную диспропорцию, создавшуюся в изучении двух аспектов — генетического и функционального — единой проблемы. Ведь в практике историко-философских изысканий преобладающим

остается интерес к освещению вопросов, связанных с познанием путей рождения философского знания как отражения общественной практики, при чрезвычайно слабом внимании к функциональной стороне проблемы. Такая диспропорция не оправдана. Философии органично свойственно стремление к саморефлексии, к уяснению собственного места и значения, роли и призвания в общественном бытии. Но полная реализация этой потребности невозможна вне историко-философского анализа функционирования философии в обществе.

Особое значение приобретает эта проблема с точки зрения той роли, которую играет марксистская философия в формировании коммунистического мировоззрения. Через осмысление названной проблемы раскрывается революционно преобразующая функция марксистско-ленинской философии, реализуется осознание роли философии как «руководство для действия», роли, которую В. И. Ленин называл душой живой марксизма [16, *84*]. Опираясь на последовательное проведение диалектико-материалистического подхода в понимании явлений природы и общества, основоположники марксизма-ленинизма обосновали принципиально новое понимание сущности и общественного значения философии. Вопреки господствовавшему до них пассивно-созерцательному подходу к философии они рассматривают ее как методологию познания и революционного практического преобразования действительности. А в свете этого изучение предпосылок и механизма движения философского знания на пути воплощения его в общественном бытии приобретает особое значение.

Ближайшей сферой, опосредующей воплощение философии в общественную практику, выступает мировоззрение эпохи, общества, классов и иных социальных групп.

Как известно, стремление к осознанию себя во взаимоотношении с миром составляет обязательный компонент в мировоззрении и связанных с ним мировосприятии и мироощущении, опосредующих переход от знаний к деятельности по освоению, преобразованию окружающей действительности. Все формы общественного сознания, каждая присущими ей средствами, так или иначе принимают участие в обосновании мировоззрения. Но ни одна из них, за исключением философии, не в состоянии подняться до последних, «предельных» ориентиров отношения к миру, на которые опирается мировоззрение. Это

оказывается под силу лишь философии как специфическому способу практически-духовного освоения мира, как «теории мировоззрения» [111, *21—22*]. «Философия,— пишет Б. Г. Григорян,— не общая теория мира или человека, она есть общая теория мира и человека, философия человеческой жизнедеятельности в мире» [68, *15*]. Благодаря этому философия образует теоретическое ядро мировоззрения, отражаясь в продуктах духовной культуры, несущих на себе отпечатки мировоззренческой позиции их творцов.

Конкретизируя путь движения философии через мировоззрение к продуктам духовной культуры, необходимо изначально уточнить содержание понятий «общественная мысль» и «философская культура». Что касается понятия «общественная мысль», то, как можно судить на основании опубликованных в последнее время работ [25], среди исследователей нет существенных разногласий, во всяком случае, в следующем: общественная мысль понимается как относительно целостное образование, не сводимое ни к одной из известных форм общественного сознания. Будучи тесно связанной с ними, общественная мысль не является вместе с тем и их простой суммой.

Объектом общественной мысли есть жизнь общества на конкретном этапе, факты, процессы, тенденции, закономерности, перспективы социального развития, исторические судьбы классов и прочих социальных групп данного общества. Являясь своеобразным способом «практически-духовного» освоения мира, общественная мысль формирует социальные идеалы определенных классов общества, выступая обоснованием их практической деятельности. Тем самым из числа наличных в составе духовной культуры идей об обществе в качестве явления общественной мысли выступают лишь те, которые реально вплетены в идейный фундамент общественно-политических программ, воплощенных в деятельности определенных классов и социальных групп. Таким образом, понятие общественной мысли как самосознания общества трудно отграничить от понятия мировоззрения, понимаемого как взгляд на мир с точки зрения интересов данного общества, классов, его составляющих [1].

---

[1] В связи с этим интересным представляется наблюдение В. И. Шинкарука об этимологической близости в русском языке слов «мир» и «общество», «община». «Мир — это община», «весь мир», «всем миром» — «всей общиной». Представления, которые формиро-

Важнейшим составным элементом общественной мысли являются философски значимые компоненты ее, образующие в своей совокупности философскую культуру общества [48]. Говоря о философской культуре, мы исходим прежде всего из результатов плодотворного обсуждения проблемы культуры, ведущегося в нашей стране на протяжении последних лет. Этой проблеме посвящен ряд монографических исследований [69; 94; 105; 108 и др.], она активно обсуждалась на всесоюзных конференциях, симпозиумах и семинарах в Москве, Тбилиси, Киеве, Ростове-на-Дону.

Несмотря на заметную полифонию определений культуры, с которыми можно встретиться в нашей литературе, кажется, исследователи единодушны в характеристике ее как всеобщего способа бытия человека, который органически связан со специфической человеческой деятельностью и мироотношением, реализуемым в процессе этой деятельности. Дальнейшее уточнение такого подхода, думается, должно учитывать своеобразие того именно мироотношения, с которым, собственно, и связывается понятие культуры.

Ведь человек различно относится к миру. Мир может выступать для него как объект исследования, изучения. В пределах такого мироотношения протекает его познавательная деятельность. Мир может рассматриваться как средство для достижения целей, которые человек преследует в процессе материально-практической деятельности по преобразованию окружающей его действительности.

Однако все эти виды деятельности окажутся неизбежно частичными и односторонними, если они не интегрируются в деятельности человека, которая предполагает отношение к миру как к самоценности. Здесь человек не противопоставляет себя миру как объекту или средству, но соотносится с миром как с самозначимым компонентом взаимодействия. Такое отношение и предполагает деятельность, связанная с культурой. Поэтому можно говорить о принципиальной диалогичности культуры, если

вались об этом мире, в их совокупности, и были первой формой мировоззрения. По своему существу оно было родовым самосознанием человека — осознанием родом (племенем) себя как субъекта коллективной деятельности в освоенной им природной среде и одновременно осознание последнего как «мира» его жизни и деятельности, связанного с ним также кровно-родовыми узами» [159, *14*].

учитывать, что диалог и представляет собой форму общения, которая строится на основе отношения принципиального творческого равенства компонентов общения.

Выступая сферой межчеловеческого общения, культура оказывается непосредственно связанной с деятельностью, направленной на саморазвитие человека. Человек — общественное существо. Он развивается и познает себя лишь в общении с другими людьми. Причем это общение осуществляется не только ради производства и получения продуктов потребления, необходимых для биологического существования и развития человека. Общение является также в определенной степени «самоцелью» человека, ибо в нем совершается саморазвитие сущностных сил человека. Взятое в этой своей функции, общение и выступает в культуре. Тесная связь культуры с системой общественных отношений в классовом обществе обусловливает классовый характер деятельности по производству и потреблению продуктов культуры.

Конечно, сказанное нельзя толковать в том смысле, что культура как специфическая форма бытия человека предполагает отдельный тип деятельности, существующий наряду с иными разнообразными видами деятельностного отношения человека с миром. Культура — это *всеобщая* форма человеческого бытия, которая интегрирует разнообразные типы деятельности человека, «доводя» их до уровня, на котором достигается саморазвитие человека как высшая цель и смысл человеческого бытия.

Любой тип деятельности, не «доведенный» до уровня культуры, будет неизбежно односторонен с точки зрения задач саморазвития человека. В науке он оборачивается деятельностью, направленной на удовлетворение собственного любопытства или реализацию чисто эгоистических целей, что порождает преступное равнодушие в вопросе о социальных последствиях применения тех или иных научных результатов. В практической деятельности по преобразованию природы он превращает человека в «насильника» природы, за что последняя подчас жестоко мстит ему теми кризисными ситуациями, которые обнаруживаются в среде обитания человека. В общении с людьми он обрекает человека на одиночество.

Культура как интегративная форма бытия, аккумулирующая в себе результаты разнообразной деятельности, снимает возможность негативных последствий односто-

ронней абсолютизации отдельного типа человеческой деятельности.

Философия занимает особое место в системе культуры. Являясь теоретическим осознанием отношения человека к окружающему его миру, она тем самым выступает как «самосознание эпохи, самосознание культуры... Поэтому философия не является отдельным «слоем», отдельной сферой культуры. Она совпадает с ее саморефлексией» [94, *156*]. Какие бы проблемы ни решались в той или иной философской системе, существенной своей стороной они выступают как осознание культуры на конкретном уровне ее исторического развития.

Однако сказанным не исчерпывается проблема соотношения философии и культуры. Будучи способом самосознания культуры, философия сама есть ее неотъемлемая часть. И поскольку постижение сущности культуры невозможно вне соотнесения ее с деятельностью человека, с процессом его саморазвития, постольку неизбежно ограниченным будет рассмотрение философии, ее истории лишь как истории разработки абстрактных категориальных определений, вне осмысления ее как органического компонента развивающейся человеческой культуры, составляющей непосредственный жизненный фундамент философии и сферу ее функционирования.

Конечно, в определенном смысле философия может исследоваться и без учета роли человека — творца и носителя ее. Но такой подход не позволяет понять, что такое философия, что составляет смысл ее существования. Ответить же на эти вопросы можно лишь в процессе изучения истории философии как продукта человеческого творчества и фактора, обеспечивающего дальнейшее развитие человеческой деятельности.

Обращаясь к анализу философски значимых компонентов общественной мысли, мы получаем возможность раскрыть реальную роль и место философии в культуре общества, что обязательно для реализации задач, стоящих перед исследователем функционального аспекта истории философии. А это предполагает необходимость обращения к источникам, материализующим общественную мысль. Но где же искать эти источники? Где та историческая реальность, обращаясь к которой оказывается возможным воссоздание существа общественной мысли? Поскольку общественная мысль как мировоззрение общества выступает в качестве своеобразной призмы, через

которую преломляется восприятие социальной действительности, постольку она материализуется в различных результатах человеческой деятельности. Поэтому, говоря об источнике изучения истории общественной мысли, прежде всего следует отметить, что его нельзя ограничить средствами материализации, свойственными лишь общественной мысли. По существу, весь комплекс продукции культуры служит ее выражению. Вместе с тем ни в одном из них она, как правило, не выражена целиком и прямо. Общественная мысль по преимуществу входит в состав того подтекста, который обусловливает результаты деятельности политика, философа, художника и т. п. в каждой из присущих им областей. Конечно, роль произведений, относящихся к различным сферам духовной культуры, в выражении идей общественной мысли не одинакова. В конечном счете она обусловлена степенью близости специфических проблем, реализуемых в данном виде духовного творчества, с собственной проблематикой общественной мысли. Существенным источником познания общественной мысли служат программные документы политических партий.

Вся история советского народа неразрывно связана с деятельностью Коммунистической партии как руководящей и направляющей силы нашего общества. «Используя богатейший арсенал средств классовой борьбы,— подчеркивается в постановлении ЦК КПСС «О 60-й годовщине Великой Октябрьской социалистической революции»,— опираясь на глубоко познанные законы общественного развития, историческую инициативу рабочего класса и революционное творчество масс, творчески развивая революционное учение марксизма-ленинизма, наша партия оказалась на высоте великих задач эпохи, она с честью несет победоносное знамя Октября» [19, *8*]. Поэтому наиболее прямым и непосредственным источником для историка общественной мысли в СССР являются программные документы Коммунистической партии и Советского правительства, отображающие основные тенденции, присущие общественной мысли советского народа на определенном этапе его становления и развития.

К числу прямых источников истории общественной мысли следует отнести также произведения, относящиеся к жанру публицистики как виду литературы, непосредственно посвященной злободневным общественно-

политическим вопросам современности. Памфлет, газетная и журнальная статья, очерк, воззвания, прокламации и т. п.— все это составляет существенную долю того документального фонда, на основе которого историк общественной мысли разворачивает исследование. Здесь мы согласны с мнением А. И. Володина о том, что «преимущественной формой выражения общественной мысли — чем дальше, тем больше — становится публицистика (в различных ее разновидностях), обращенная в конечном итоге к общественному (и даже к обыденному) сознанию самых широких масс» [25, *16*].

Выявляя философские идеи, из которых складывается общественная мысль, ее исследователь ставит перед собой цель выявить прежде всего не просто комплекс идей и решений, достигнутых философией на данном этапе развития, а те из них, которые реально воплотились в общественно-политическом сознании, вышли за пределы философской науки, их породившей, и нашли практическое воплощение в сознании общества. Его интересует философский аспект общественной мысли, находящей непосредственное отображение в политической, философской, научной и тому подобной публицистике.

Вместе с тем при всей важности перечисленные источники сами по себе недостаточны для полного и всестороннего раскрытия картины общественной мысли. Анализ их должен быть дополнен по крайней мере изучением научных произведений, произведений искусства, а для ранних стадий истории человечества — и религиозных.

Говоря о научных произведениях как источнике познания общественной мысли, мы имеем в виду продукцию деятельности комплекса общественных наук, которые, вскрывая закономерности той или иной стороны социального развития, несут в себе существенные отпечатки социально-классовой, партийной позиции ученого как представителя определенного течения общественной мысли. Строго говоря, в данном случае нельзя ограничиться лишь комплексом общественных наук. Многие моменты в развитии естественнонаучного знания, технических наук подчас содержат весьма четкий отпечаток того или иного направления общественной мысли.

Не меньшая роль в ряду компонентов, составляющих объект истории общественной мысли, принадлежит искусству. Являясь формой духовно-практического освоения действительности, преломленной сквозь призму эсте-

тического идеала художника, произведение искусства ярко отражает мировоззренческую позицию творца его как представителя определенного класса, социальной группы. Тем самым произведение искусства служит не только мощным фактором, формирующим общественную мысль, но и свидетельствует об определенном уровне ее развития. На глубоком осознании этого основано марксистско-ленинское учение о народности и партийности искусства, исходя из которого определяется мера той высокой ответственности, которую несет художник перед своим временем, своим народом. «Жить интересами народа, делить с ним радость и горе, утверждать правду жизни, наши гуманистические идеалы, быть активным участником коммунистического строительства — подчеркивал на XXVI съезде КПСС Л. И. Брежнев,— это и есть подлинная народность, подлинная партийность искусства» [21, *63*].

Подлинное искусство обладает способностью сохранить и передать потомству память сердца и души о своем поколении, о своем времени, его надеждах и свершениях. Это превращает его в ценнейший источник для историка общественной мысли.

Обращение к нефилософской продукции духовной культуры в историко-философском исследовании существенно не только с точки зрения выявления путей воплощения той или иной идеи, сформулированной в профессионально-философском знании и воплотившейся в философской культуре. Состав философской культуры зачастую не исчерпывается соответствующим образом трансформированными знаниями, которые уже получены профессиональной философией. Философская культура часто выступает фактором, существенно дополняющим реальные результаты, достигнутые философской наукой на конкретном этапе развития.

В реальной истории исследователь нередко констатирует ситуацию, когда в профессиональной философии образуется дефицит определенного типа философских знаний. Вместе с тем реально существует потребность в знаниях такого типа. В таком случае самостоятельное значение могут приобрести те идеи философского характера, которые содержатся в нефилософском знании. Эти идеи становятся достаточными для самостоятельного изучения их в истории философской науки при условии соответствия двум основным требованиям — новизны

и актуальности. Первое придает объективное философское значение нефилософскому знанию. Второе служит залогом осознания этого значения, превращения его в реально значимое.

Среди исследователей древней истории философии общепризнанным считается взгляд, согласно которому, например, период развития античной философии до Аристотеля рассматривается как переходный от мифологического способа мышления к логическому. Поэтому ошибочно было бы представлять творения античных мыслителей VI—V вв. до н. э. в качестве адекватных по форме выражения мысли образцов творчества представителей профессиональной философской науки. Мы уже приводили мысли Лосева о своеобразии стиля, присущего творчеству Гераклита, своеобразии, обусловленном только что отмеченной особенностью. И поэтому исследователь его наследия неизбежно вынужден вычленять философские идеи из неспецифичной, нефилософской оболочки. Без этой процедуры «перевода» реальный контакт с философскими идеями мыслителя прошлого нельзя считать установленным. Вместо идей Гераклита будут функционировать «псевдоидеи» «псевдо-Гераклита».

Если сказанное верно по отношению ко всей философии древней Греции, во всяком случае в классический период ее развития, то тем более оно справедливо по отношению к отдельным специальным областям философского знания, которые выделяются в относительно самостоятельную область исследования значительно позднее.

Рассматриваемая проблема отнюдь не ограничивается лишь начальным периодом истории философии. Впоследствии развитие философского знания по проблемам шло неравномерно. В силу различных причин в истории философии не раз складывалась ситуация своеобразного разрыва между потребностями в том или ином типе философского знания и наличным специально-философским знанием. В такой ситуации философская культура приобретает самостоятельное значение. Из отражения наличного знания она может превратиться в самостоятельный продукт, не имеющий себе аналога в наличном философском знании, приобретая тем самым отдельное историко-философское значение.

В своеобразных условиях развития отечественной философской мысли XIX столетия профессиональное

философское знание оказалось недостаточным, чтобы удовлетворить потребности передовой общественно-политической мысли этого времени. Профессиональная философская мысль в XIX ст. в России сосредоточивается преимущественно в университетах и иных специальных учебных заведениях. Однако жесткий контроль, который установило самодержавие за развитием науки, создавал крайне неблагоприятные условия для всестороннего развития философских исследований. Специальный «ученый комитет» Министерства духовных дел и народного образования, институт попечителей учебных округов (на эти посты, как правило, назначались отъявленные реакционеры) активно направлял философскую мысль в нужное ему русло, соответствующее требованиям реакционной, самодержавно-крепостнической идеологии.

Малейшее отступление за пределы тех узких рамок, в которых имела право развиваться философская мысль в университетах, влекло за собой немедленное изгнание из стен учебного заведения и запрет на книги, в которых излагались «еретические» взгляды. А рамки были настолько узки, что в число «еретиков» попадали такие в общем крайне умеренные авторы, как И. Шад, П. Д. Лодий и др. И. Б. Шад в 1816 г. решением комитета министров был уволен с поста профессора философии в Харьковском университете, его книги подлежали уничтожению, а их автор — высылке в течение 24 часов в сопровождении полиции за пределы Российской империи. Об этом решении было сообщено всем университетам. А ведь Шад обвинялся всего лишь в пропаганде взглядов Шеллинга и в проповеди весьма ограниченной даже для своего времени теории естественного происхождения государства.

К разряду «вредных» относились, таким образом, даже имена представителей немецкого идеализма конца XVIII — начала XIX в. Любопытно, что рекомендация Шадом на пост адъюнкта кафедры философии Харьковского университета откровенного идеалиста Дудровича вызвала настороженность министра просвещения Разумовского лишь на том основании, что Дудрович характеризовался как знаток систем немецких идеалистов. В письме ученому совету Харьковского университета Разумовский писал: «До сведения моего дошло, что Шад рекомендовал Дудровича, как сведущего в системах Канта, Фихте и Шеллинга. А так как с видами министер-

ства народного просвещения не согласно распространение в учебных заведениях учения Шеллинга, то предлагаю университету беспристрастно донести, какой системы философских наук придерживается профессор Шад, равно и Дудрович, и одобряет ли ее университет» [31, *24*].

В 1850 г. инструкцией министерства народного просвещения ректорам и деканам вменялось в обязанность установить строжайший контроль за обучением. Профессора должны были представлять точные программы курсов. Деканы обязаны были следить за соответствием этих курсов с учением православной церкви и способом правления и духом государственных учреждений.

Университетский устав 1884 г. сводил все преподавание философии к чтению произведений Платона и Аристотеля. Правда, вскоре был введен «полный курс» философии. Но он предусматривал лишь преподавание формальной логики, описательной психологии и истории философии, которая включала философию древнего мира, Бэкона, Декарта, Спинозы, Лейбница и Канта.

Эти штрихи к картине условий развития отечественной философии в XIX ст. помогают понять, что искусственно регулируемый состав профессиональных философов предусматривал наличие в нем лишь тех людей, мировоззрение которых целиком согласовывалось с официальной точкой зрения. Конечно, результаты деятельности философов такого рода не могли удовлетворять представителей прогрессивных слоев общества.

Вместе с тем передовые идеи в области социальной философии, дефицит которых особо остро ощущался, не могли быть выражены и в сфере политической мысли: гнет царской цензуры здесь был еще сильнее. Это-то и создает предпосылки для возрастания значения тех элементов философского сознания, которые находили отражение, в частности, в художественном творчестве революционных демократов. Их идеи, отражая прогрессивное мировоззрение авторов, существенно восполняли дефицит в области профессионального философского знания.

Сказанное, конечно, не означает, что Шевченко или Грабовский являются профессиональными философами. Но их «нефилософия» представляла собой отражение такого уровня философской мысли, которая содержала идеи, имеющие самостоятельное значение для философского знания. И поэтому историк отечественной филосо-

фии не может не вступать в контакт с художественным творчеством выдающихся представителей революционной демократии.

Сказанное, думается, служит достаточным основанием правомерности обращения в процессе историко-философского исследования к истолкованию «нефилософских» произведений. Вместе с тем, учитывая сложность такого истолкования, конкретизируем понимание некоторых моментов, которые необходимо учитывать в процессе «перевода» на язык философии философски значимых идей, содержащихся в текстах, отражающих политическое сознание эпохи, в научных и художественных произведениях.

В основе подхода к историко-философскому истолкованию текстов, непосредственно посвященных изложению общественно-политических проблем, лежит факт наличия тесной связи между общественно-политической и философской позициями того или иного мыслителя, как и неоднозначный характер этой связи. Упомянутая неоднозначность не раз констатируется в истории философской и общественной мысли. Г. В. Плеханов в связи с этим справедливо отметил, что «мыслитель, сочувствующий *реакционным* стремлениям в общественной жизни, может тем не менее создать философскую систему, заслуживающую полного *внимания* и даже *сочувствия* со стороны *прогрессистов*. Надо уметь различать между *теоретическими посылками* данного писателя и теми *практическими выводами*, которые он сам делает из своих теоретических посылок» [123, *682*]. Сказанное, конечно же, не подвергает сомнению сам факт наличия связи между общественно-политическим и философским знанием. Оно лишь предполагает необходимость в процессе раскрытия этой связи учитывать воздействие сфер, опосредующих отражение философских идей в конкретной политической позиции. Рассмотрим несколько детальнее характер связи между философским знанием и конкретными политическими позициями, формирующимися в том или ином течении общественной мысли.

Исходным здесь является следующее соображение: философия, выступая в качестве теоретической основы мировоззрения, формирует фундамент, на котором вырабатываются идеи об обществе и путях его развития в пределах общественной мысли. С другой стороны, эти идеи, устанавливая границы философскому познанию

общества, накладывают отпечаток на характер философского решения соответствующих проблем, его структуры, закономерностей его развития. Это создает предпосылки для аналогии между философским пониманием общества и соответствующими ему идеями в том или ином течении общественной мысли.

Но из сказанного не следует, что лишь одного уяснения содержания философских знаний об обществе, содержащихся в определенном учении, достаточно для характеристики политических идей соответствующего течения общественной мысли. Предельно высокий уровень абстракции философских обобщений предполагает их конкретизацию при включении в состав общественной мысли.

С одной стороны, это вызвано необходимостью создания на основе философских знаний конкретной картины общества как той социальной среды, в которой предстоит действовать классам и иным социальным группам, представляющим данное течение общественной мысли. В силу этого философские категории преобразуются, наполняясь содержанием, почерпнутым из иных областей знания об обществе. С другой стороны, исходные философские предпосылки соотносятся со знанием о потребностях класса и иных социальных групп, представляющих в истории общественной мысли данное течение.

Результат такого взаимодействия — *общеидеологическое положение* — зависит не только от философского фундамента, каким бы определяющим оно ни было, но и от характера прочих знаний, включенных во взаимодействие.

Проиллюстрируем сказанное несколькими примерами. Среди весьма распространенных в философии Нового времени идей широко известны те, которые основываются на представлении об обществе как сумме неизменных индивидов, антисоциальных по природе. Классической здесь считается нарисованная Гоббсом картина естественного состояния, в котором человек-эгоист пребывал в положении «войны всех против всех». Аналогично трактует естественное состояние человека и Кант. В своем произведении «К вечному миру» он подчеркивает, что «состояние мира между людьми, живущими по соседству, не есть естественное состояние (status naturalis); последнее, наоборот, есть состояние войны, т. е. если и не беспрерывные враждебные действия, то постоянная их

угроза» [80, *156*]. И он продолжает: «Для самой же войны не нужно особых побудительных оснований; она привита, по-видимому, человеческой природе и считается даже чем-то благородным, к чему человека побуждает честолюбие, а не жажда выгоды...» [80, *168*]. Но ведь эти слова принадлежат автору трактата, призывающего к вечному миру. Убежденным противником войн является и Гоббс.

Следует ли из этого, что понимание войны как естественного состояния человека, обусловливает призыв к вечному миру? Отнюдь нет. Этот же призыв содержит «Суждение о вечном мире» Жан Жака Руссо, прямо противоположно понимающего естественное состояние человека. А с другой стороны, гоббсовская формула о всеобщей войне очень близка, как показывает Ф. Энгельс, мальтузианской теории народонаселения и социал-дарвинистским измышлениям о борьбе за существование, являющимся основой апологетики войны [11, *620—622*]. Это относится и ко многим представителям современной «философии насилия», обосновывающим «неизбежность» войн ссылками на якобы «врожденную» агрессивность человека. Представителей подобной позиции немало среди сторонников биогенетических концепций, представляющих собой подновленный вариант социал-дарвинизма, и психологических, уходящих корнями в психоаналитическое учение Фрейда, и др. [151].

Дело заключается в том, что призыв к войне или миру, как цель, формулируемая в общественной мысли, обусловливается не только теоретическими, в первую очередь философскими, предпосылками, а объективными потребностями класса, интересы которого выражает мыслитель. Томас Гоббс, обосновывающий в теории то, что на практике осуществил Оливер Кромвель, в своем стремлении к миру прежде всего выступал против феодальной реакции в лице духовенства и крайних роялистов, пытавшихся развязать гражданскую войну против завоеваний английской буржуазии. С другой же стороны, эти призывы были направлены против революционно-демократических устремлений масс мелкой буржуазии и плебейства.

Вполне естественным было стремление к миру в общественной мысли, отражающей интересы мелкой буржуазии Германии конца XVIII в., выразителем которой являлся И. Кант. Его трактат «К вечному миру» был создан вскоре после заключения Базельского мира меж-

ду Францией и Пруссией. Мир этот, закрепивший территориальные захваты Францией прусских владений, а с другой стороны, компенсировавший прусского короля некоторыми территориями, не уничтожал взаимной враждебности между этими государствами. Угроза войны оставалась реальной. Кант, как и многие его современники, отрицательно относился к Базельскому договору. Выражая чаяния прогрессивной части современного ему общества, он стремится найти пути к созданию таких отношений между народами, которые вообще исключили бы возможность военных столкновений.

Сказанное конечно же не означает, что философские идеи не играют роли в общественной мысли. Их роль определяюща в создании теоретического фундамента, на основе которого осознаются потребности общества, классов, составляющих его, обосновываются пути и средства достижения поставленной цели. Философские идеи и политические задачи представляют собой крайние точки, между которыми и заключен, собственно, идеологический процесс соотнесения цели и теоретических предпосылок для выработки конкретных общеидеологических рекомендаций. С этой точки зрения целесообразно вновь обратиться к цитируемому только что трактату Канта «К вечному миру». Констатируя теоретическую предпосылку, согласно которой естественным состоянием человека является война, он противопоставляет ей цель: «Но разум с высоты морально законодательствующей власти, безусловно, осуждает войну как способ добиться своего права и, напротив, вменяет в непосредственный долг мирное состояние...» [80, *161*]. А отсюда формулируется задача идеологического процесса: исходя из понимания механизма естественной природы человека, узнать, «как можно было бы воспользоваться им применительно к людям, чтобы так направить в народе столкновения немирных побуждений, что они сами заставят друг друга подчиниться принудительным законам и таким образом необходимо осуществят состояние мира, в котором законы имеют силу» [80, *170*].

Анализируя средства для достижения поставленной цели, Кант приходит к выводу о необходимости подчинить народы праву, ограничивающему естественное состояние человека, что в свою очередь позволит заключить союз между народами, который явится гарантом их мирного существования. Этот союз мыслится Кантом как

федерация свободных независимых государств-республик. Таким образом, итог идеологического процесса является результатом сопоставления философских предпосылок с целью дальнейшего оплодотворения его политическими, правовыми и тому подобными идеями. Причем исход процесса зависит, хотя и в разной степени, от всех входящих в него компонентов. Так, например, некоторые современные американские интерпретаторы Канта стремятся доказать, что он являлся противником суверенного государства, признавал якобы необходимость создания наднационального, всемирного правительства. И. С. Андреева, указывая корни такой фальсификации, в частности, подчеркивает, что «американские интерпретаторы Канта модернизируют употребленное Кантом понятие «федерализм», истолковывая его иначе, чем это делал Кант. Немецкий мыслитель придавал этому понятию то же значение, что и его предшественники: «Федерализм свободных государств» означал лишь объединение их усилий для достижения всеобщего и вечного мира и никоим образом не затрагивал суверенности каждого государства. Современное же понятие федерализма, обычное для понимания неискушенного американского читателя, означает объединение отдельных государств в единое государственное целое» [26, *31*]. Так, изменение толкования политической, правовой категории «федерализм» даже без видимого нарушения содержания всех прочих компонентов, участвующих в идеологическом процессе, меняет результат его, придавая выводам характер реакционного оправдания идеологической и политической экспансии.

Но определением общеидеологических положений о путях развития общества процесс конкретизации не завершается. Идеи становятся явлением общественной мысли, лишь воплотившись в реальную деятельность классов и иных социальных групп. А это предполагает переход на следующий этап конкретизации, на уровень, где в качестве исходных теоретических предпосылок выступают общеидеологические положения, но уточняется понимание цели и путей для ее достижения применительно к конкретно-исторической ситуации, в которой находится класс, осуществляющий политическое действие. На этом уровне общеидеологическое положение опосредуется знанием той ситуации, в которой находится данный отряд класса в данной стране в данное время,

без чего невозможно обоснование конкретной политической деятельности.

Различная степень учета конкретной ситуации, сложившейся, например, в России в период революции 1905 г., во многом обусловила расхождение между В. И. Лениным и Г. В. Плехановым в области идеологического обоснования конкретно-политических действий русского пролетариата в буржуазно-демократической революции.

Как известно, именно с наступлением новой полосы исторического развития в России, связанной с прямыми революционными выступлениями рабочего класса, Плеханов отходит на позиции меньшевизма. Это было вызвано, в частности, тем, что «он продолжал оставаться только теоретиком и пропагандистом в то время, когда рабочее движение требовало от своих лидеров, чтобы они были не только теоретиками, но и вождями, организаторами масс, политическими полководцами» [79, *289*]. Сказанное, конечно, не означает, что он вообще не вступал в область идеологии, оставаясь на позициях чистой философии как науки. Плеханов активно участвовал в выработке идеологических основ РСДРП, но, ограничиваясь уровнем общеидеологических положений, он подчас автоматически переносил их в сферу обоснования конкретно-политических действий без учета тех опосредований, которые неизбежны на этом уровне.

Если на первой стадии идеологического процесса (результатом здесь является формулировка общеидеологических положений) общефилософское понимание соотношения «человек и общество» конкретизировалось до уровня «пролетариат и капиталистическое общество», то на последующей стадии оно должно было конкретизироваться до уровня «пролетариат России в условиях, сложившихся в стране к началу XX столетия». Переход к этому уровню требует включения определенных знаний, касающихся той ситуации, которая сложилась в России в указанный период. Плеханов же ограничивался общеидеологическими положениями, рассматривая их как непосредственное обоснование конкретно-политической деятельности. Это и явилось одной из причин, обусловивших его расхождения с В. И. Лениным еще в период второго съезда РСДРП.

Плеханов, в отличие от В. И. Ленина, не сумел постичь специфику конкретно-исторического развития

революционного движения в России, характер соотношения классовых сил в стране. Оценивая проект программы партии, написанный Плехановым накануне второго съезда РСДРП, В. И. Ленин подчеркивал, что проект более напоминает «программу экономического *учебника*, посвященного капитализму вообще», «В особенности непригодна программа,— продолжал В. И. Ленин,— для партии *русского* пролетариата, потому что эволюция русского капитализма, порождаемые русским капитализмом противоречия и общественные бедствия почти совершенно обойдены и затемнены благодаря той же системе характеризовать капитализм вообще» [14, *236*].

Эти недостатки и послужили основой расхождений между Плехановым и большевиками в понимании таких конкретных вопросов, как союз рабочего класса и крестьянства, место рабочего класса в буржуазно-демократической революции в эпоху империализма, диктатура пролетариата и т. п. Основополагающие положения марксизма по этим вопросам требовали своего творческого развития применительно к специфическим условиям, в которых находился русский пролетариат в эпоху империализма. Плеханов не сумел учесть эти особенности, поэтому его выводы практически не отвечали реальным потребностям российского пролетариата начала XX в. Он не понял особенностей перерастания буржуазно-демократической революции в социалистическую. В «Основных вопросах марксизма» Плеханов приводит цитату из работы «К критике политической экономии» К. Маркса, содержащую анализ предпосылок социалистической революции. Характерно с интересующей нас точки зрения примечание, сделанное Плехановым и включенное им в немецкое издание книги 1910 г.: «Известно, что у нас осенью 1905 года некоторые марксисты рассуждали не так. Они считали возможной в России *социалистическую* революцию, как будто производительные силы страны были уже достаточно развиты для такой революции» [124, *164*]. Таким образом, игнорирование знаний, опосредующих переход от общеидеологических положений к обоснованию конкретно-политической деятельности, оказывается чревато серьезными ошибками в определении практической линии поведения класса.

Не может абстрагироваться от этих знаний и историк философской мысли. Обращаясь к философским трудам, соотнося их с общественно-политическими программами,

сторонниками которых являлись авторы этих трудов, исследователю предстоит реконструировать идеи, составляющие существо определенного течения общественной мысли, что невозможно без учета всего комплекса знаний, которые реально взаимодействуют в процессе их выработки.

Не менее сложный характер имеет связь философского и конкретно-научного знания. Обращение к философии в процессе развития конкретно-научного знания в конечном счете обусловлено необходимостью осознания и периодического пересмотра наукой своих собственных теоретических предпосылок. Частично потребность в рефлексии над наукой реализуется в пределах самой науки, в частности теми областями ее, которые превращают науку в объект своего изучения (логика научного познания, математическая логика, социология науки и т. п.). Но, углубляясь в изучение предмета, исследователь неизбежно приходит к необходимости уяснить проблемы соотношения субъекта и объекта науки, форм знания и объективной действительности и т. п., то есть проблем, выходящих за пределы компетенции конкретно-научного знания как такового и вместе с тем составляющих предмет философской рефлексии над наукой.

Философия усматривает в науке определенный тип отношения к действительности, благодаря которому вырабатывается особый способ ориентации человека в мире. Это позволяет на основе сопоставления с иными типами отношения к действительности определить границы научного знания. Обращаясь к науке как к целостному феномену человеческой деятельности, философия способствует реализации потребности интеграции наук.

Исследуя научное знание как специфический тип отражения объективной действительности, философия формулирует онтологические и гносеологические предпосылки научной деятельности. Наконец, изучая функционирование науки в обществе, философия помогает осознавать социальный статус науки, значение и роль ее в общественной жизни.

Все эти моменты как необходимые составляющие рефлексии над наукой обусловливают органическое воздействие философии на конкретно-научную деятельность. Влияние философии отражается на выборе проблем для научного исследования, характере обобщения научных фактов, выводов относительно закономерностей развития

объективной действительности, способа их аргументации и т. п. Конкретно-научное знание всегда несет на себе отпечаток философских идей, являющихся его предпосылками. Однако философская позиция не всегда с одинаковой степенью яркости проявляется в творчестве ученых. С одной стороны, это обусловливается неоднозначностью связи философии с различными науками. «Очевидно,— подчеркивают В. Лекторский и С. Мелюхин,— что философское знание оказывает неодинаковое влияние на общественные и естественные науки, что его роль на различных уровнях и ступенях познания тоже неодинакова. Наибольшее значение философия имеет на теоретическом уровне познания. В связи с этим весьма актуальным становится вопрос о месте философских принципов в построении научной теории. Философские принципы, принятые в качестве мировоззренческих и методологических оснований теории, существенно влияют на ее содержание и смысл» [95, *59*].

Степень выражения философского знания в конкретно-научном зависит от меры осознания важности философских проблем для развития науки. Наиболее наглядно философские основания конкретно-научных знаний получают свое выражение в момент назревания революционного переворота в науке. Когда ученый сталкивается с ситуациями, неразрешимыми с позиций устоявшейся в данной науке картины мира, перед ним с особой четкостью возникает задача философского осмысления самой гносеологической ситуации как таковой. Немало ярких примеров сказанному можно найти в анализе творчества физиков на рубеже XIX — XX вв., когда эта наука переживала период революционных изменений. Ограничимся лишь одной ссылкой. Р. Юнг, рисуя атмосферу, господствующую на физическом семинаре Геттингенского университета, которым в годы первой мировой войны руководили М. Борн, Дж. Франк, Д. Гильберт, писал: «Такие дебаты все больше и больше концентрировались вокруг основных проблем познания. Уничтожалось ли благодаря открытиям атомной физики всякое различие между субъектом и объектом? Могли ли две взаимоисключающие теоремы, относящиеся к одному и тому же предмету, рассматриваться как правильные с некоторой высшей точки зрения? Прав ли тот, кто отрицает, что в основе физики лежит неразрывная связь между причиной и следствием? Могут ли в таком случае

существовать законы природы? Возможны ли научные предвидения? Подобные вопросы могли обсуждаться без конца» [160, *28*].

Но эта деталь для нас и не столь важна. Ведь историко-философское значение творчество ученого-нефилософа приобретает не тогда, когда философские идеи им выражены достаточно ярко, а когда эти идеи достаточно философски оригинальны. Во всяком случае, очевидно, на этом можно завершить обсуждение вопроса о целесообразности и сложности историко-философского истолкования конкретно-научных текстов, имея в виду значительную литературу, всесторонне рассматривающую вопросы взаимосвязи философии и науки.

Одно из существенных требований, которое выдвигается в нашей литературе на основе изучения взаимосвязи философского и конкретно-научного знания, заключается в необходимости вычленения философского подтекста на основании целостного анализа научной концепции, излагаемой в исследуемом тексте, не допуская механического перевода отдельных конкретно-научных положений в ранг философских деклараций.

Мы обращаем внимание на это, учитывая особенность языка философии, в словарном составе которого немало терминов, заимствованных из языка конкретных наук. Именно эта тождественность знака при обязательном отличии значения и играет подчас провоцирующую роль, побуждая историка философии придавать конкретнонаучному термину не присущее ему философское значение, что существенно затрудняет решение задач корректного историко-философского истолкования конкретнонаучного текста.

Сошлемся лишь на один пример, иллюстрирующий сказанное.

Как известно, термин «материя» в естественнонаучном знании, во всяком случае до середины XIX в., ограничивает свой объем физическими телами, существующими как объективная реальность. Конечно, он не совпадает с философским пониманием материи, включающим всю реальность, существующую вне сознания и отражаемую им. Именно философское понятие «материя» учитывается при определении позиции, занимаемой мыслителем в решении основного вопроса философии. Поэтому истолкование решения основного вопроса философии ученым, в языке которого термин «материя» упо-

требляется в значении, отличном от того, какое придает ему философия диалектического материализма, не может строиться лишь на анализе его рассуждений о «материи» и ее отношении к человеческому сознанию.

Понятие, обозначаемое знаком «материя» в языке науки до середины XIX в. по своему объему не тождественно нашему пониманию объективной реальности, существующей независимо от сознания. Таким образом, требуется еще установить, сводил ли ученый понятие объективной реальности к тому объему, в котором он употреблял термин материя, или нет. Ведь строго говоря, утверждение о первичности материи (если объем этого понятия ограничить физическими телами) и вторичности человеческого сознания, очевидно, удовлетворило бы не только Гольбаха, но и, скажем, Платона и Гегеля, для которых объективная реальность не исчерпывалась миром вещей и человеческого сознания, включая также «мир идей», «абсолютный дух» и т. п.

К сожалению, в некоторых исследованиях, особенно наследия естествоиспытателей прошлого, историки философии не всегда учитывают сказанное, что порой обусловливает недостаточную аргументированность их положений. Так, например, в «Очерке истории философии на Украине» выводы о материализме В. И. Лапшина базируются на следующих его высказываниях: природа является «собранием всех предметов, которые нас окружают и действуют на наши чувства», «...предмет ее (физики.— *В. Г.*) есть явления материи», «не прибегая к пустым рассуждениям о сущности материи, будем удовлетворяться тем, что она действительно существует в пространстве, выявляя бытие свое в бесконечном и разнообразном количестве физических тел», «всякое физическое тело есть определенное сочетание неделимых частичек материи или атомов», «рассматривая свет как материю, мы должны допустить в движении и действие на нее тех же физических сил, которым подчиняется и всякая материальная частица» [113, *199—201*].

Все эти высказывания, а они исчерпывают авторскую аргументацию материализма В. И. Лапшина, в действительности свидетельствуют лишь об отождествлении термина «материя» с понятием физического вещества и об убежденности в ее объективной реальности. Очевидно, любая из приведенных цитат не противоречила бы, например, утверждению о первичности абсолютного духа,

порождающего в процессе самопознания природу и человека [1].

Приведенный нами пример некорректного обоснования философской позиции естествоиспытателя заставляет еще раз напомнить известную ленинскую критику махистского положения об «исчезновении материи». В основе этого положения махистов, как убедительно показал В. И. Ленин, как раз и лежало недопустимое смешение значения, которое придается термину «материя» в языке философии и физики. «Материя исчезает»,— разъясняет В. И. Ленин,— это значит исчезает тот предел, до которого мы знали материю до сих пор, наше знание идет глубже; исчезают такие свойства материи, которые казались раньше абсолютными, неизменными, первоначальными (непроницаемость, инерция, масса и т. п.) и которые теперь обнаруживаются, как относительные, присущие только некоторым состояниям материи. Ибо *единственное* «свойство» материи, с признанием которого связан философский материализм, есть свойство *быть объективной реальностью,* существовать вне нашего сознания» [15, *275*].

Ошибки, которыми грешат подчас историки философии, обращающиеся к истолкованию конкретно-научных текстов, являются следствием недопустимого с точки зрения научной марксистско-ленинской методологии приписывания терминам частных наук общефилософского значения.

Говоря о проблемах, возникающих перед историком философии в процессе истолкования конкретно-научного текста, следует учитывать, что общефилософские основания, на которые опирается ученый, далеко не всегда провозглашаются в виде прямой формулировки соответствующих философских положений. Чаще их можно обнаружить лишь опосредованно, через анализ подхода к выбору проблем исследования, характера обобщений научных фактов, выводов о закономерностях объективной действительности, способа аргументации и т. д. Общеметодологическим образцом такого подхода может служить ленинский анализ философских оснований «Капитала» К. Маркса, который содержит в связи с полеми-

---

[1] Конечно, здесь мы не стремимся доказать идеализм Лапшина. Речь идет лишь о недостаточной аргументации его материализма.

кой против Михайловского его работа «Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов?».

Возвращаясь позднее к этой же проблеме, В. И. Ленин подчеркивал, что если К. Маркс «не оставил «Логики» (с большой буквы), то он оставил *логику* «Капитала» ...» [17, *301*].

В этом плане еще бо́льшие трудности предстоит преодолеть историку философии, который в качестве объекта анализа избирает текст художественного произведения. Художественная литература относится к тем сферам, где запас философской информации достаточно велик, чтобы превратить ее в объект историко-философского исследования. В подтверждение этого можно сослаться не только на большое число конкретных работ историков философии, с успехом использующих в анализе художественно-литературные тексты, но и на высказывания отдельных теоретиков. Немецкий исследователь Георг Менде, говоря о связи мировой литературы с философией, не только констатирует наличие таковой, но даже считает, что «картина мира в литературе зачастую была более мудрой, нежели мировоззренческие познания, которые могла распространить философия, которая и создавалась-то иногда столетиями позже» [109, *19*].

Связь философии с искусством прослеживается на протяжении всей истории философии. Характер этой связи на каждом конкретном отрезке человеческой истории существенно менялся. Однако наличие самого факта тесного взаимодействия философии и искусства без труда отмечается на всех этапах исторического развития, начиная с древнейших времен и до наших дней. Диалоги Платона и «О природе вещей» Лукреция Кара принадлежат искусству в не меньшей степени, чем философии. Осознавая эту связь, Боккаччо призывает причислять поэтов как носителей мудрости к сонму философов. Что касается творчества деятелей эпохи Возрождения, мы следуем этому призыву. Эта связь не менее очевидна и в Новое время. Достаточно вспомнить тесное взаимодействие классицизма XVII в. с картезианством, немецкого романтизма XIX в. с немецкой классической философией. Сказанное относится не только к художественной литературе. Известно воздействие немецкой классической философии, в частности Гегеля, на концепции симфоний Бетховена, философских идей, заложенных в творчестве Гете и Достоевского на становление мировоззрения Мал-

лера [32]. Отметим также, что взаимодействие философии с искусством в наш век становится чрезвычайно тесным и многосторонним, что придает особую актуальность обращению историков философии к сфере искусства в анализе развития философской мысли.

Наконец, эта связь не только эмпирически констатируется, она вполне объяснима и теоретически. Глубоко субъективный характер художественного творчества, где мир, изображаемый художником, органически слит с его субъективным отношением к этому миру, позволяет усмотреть в произведении искусства воплощение мировоззрения художника. Близость же мировоззренческих проблем, группирующихся вокруг вопроса «Я и мир», с теми, которые разрабатывает философия, исследующая проблемы взаимодействия человека с вне его существующей объективной действительностью, превращает мировоззрение в область, где весьма ощутимы отпечатки философских идей.

Привлечение произведений искусства в качестве источника историко-философского анализа не только возможно, но подчас весьма целесообразно: оно позволяет проследить воздействие философии как на сферу художественного творчества, так и на иные области общественной жизни. В последнем случае искусство может рассматриваться как одно из звеньев, опосредующих связь философии с обществом.

Непосредственной сферой, преломляясь сквозь призму которой философия начинает свой путь воплощения в практику, является мировоззренческое знание. Однако для перехода к практическому преобразованию действительности знаний самих по себе оказывается недостаточно. Чтобы знание того, что следует делать, воплотилось в соответствующее действие, необходимо превратить это знание в глубокое внутреннее убеждение. Оно должно быть пережито как неодолимое стремление к деятельности. «Поэтому,— пишет В. И. Шинкарук,— в комплексе феноменов человеческого сознания мировоззрение сопряжено с такими субъективными формами отражения объективного мира, как **мировосприятие** и **мироощущение...** Мировосприятие и мироощущение,— продолжает он,— поскольку они относятся к чувственной сфере человеческого сознания, теснее связаны с интимным миром человеческой личности, чем мировоззрение, фиксируемое в системе понятий» [158, *82*].

В решении же задачи перехода от фиксируемого в системе понятий мировоззренческого знания к мировосприятию и мироощущению особая роль принадлежит искусству как форме духовно-практического освоения действительности. Искусство по отношению к мировоззрению реализует задачи, аналогичные тем, которые выполняет философия, но на ином, эмоциональном, уровне. Прежде всего искусство несет в себе отражение объективной действительности, соотнесенной с человеком. Но здесь в отличие от философии это отражение выступает как переживание мира художником.

Далее, искусство выступает существенным фактором, формирующим уяснение целей человеческой деятельности. Но и в этом случае речь идет не столько о формулировании знания о тех или иных задачах, сколько о конкретно-чувственном воплощении эстетического идеала, в котором и преломляется понимание потребностей человеческой деятельности.

Наконец, как форма духовно-практического преобразования мира искусство является могучей силой, стимулирующей активное, творческое отношение к действительности как внутренний порыв к творению мира по законам красоты.

Благодаря искусству мировоззренческое знание, теоретически обосновываемое в философии, превращается во внутреннее убеждение и неодолимый побудитель к творчеству. Роль искусства в процессе превращения преломляемых сквозь призму мировоззренческих философских знаний во внутреннее убеждение можно понять тем лучше, если учесть эмпирическую неверифицируемость философских положений и связанную с этим существенную роль интуитивной убежденности (в основании которой лежит классово определенная мировоззренческая позиция) в правоте того или иного философского утверждения. Вскрывая с этой точки зрения значение искусства, Е. Л. Фейнберг указывает, что «искусство делает убедительным интуитивный выбор между разными возможностями, разрешает сомнение, делает внутреннюю духовную позицию несокрушимой. О. Мандельштаму принадлежит прекрасный афоризм: «Поэзия есть сознание своей правоты». Б. Пастернак писал: «Опять Шопен не ищет выгод//но, окрыляясь на лету, // один прокладывает выход // из вероятья в правоту». Здесь речь идет о «правоте» как об истине, которая не может быть обоснована,

доказана.., но зато может быть постигнута интуитивно и прочно утверждена средствами искусства» [143, *104*].

Наконец, поскольку связь философии с мировоззрением двусторонняя, возможна ситуация, когда художник, решая в процессе творчества определенные мировоззренческие проблемы, непосредственно содействует ликвидации дефицита в собственно философском знании эпохи. Результат преломления философских влияний в художественном творчестве «оказывается гораздо богаче и шире теоретического философского стимула» [157, *259*]. В этом случае художник и его творчество приобретают самостоятельное историко-философское значение.

Своеобразие историко-философского истолкования художественного текста обусловлено отличием языка художественной литературы от языка философии. Отличие же это, в свою очередь, объясняется различием адресата, к которому апеллируют философ и художник. В конечном счете и тот и другой обращают свои идеи разуму. Однако если для философа разум является не только конечным, но и единственным адресатом, то художник непосредственно обращается не к нему, а к области чувств, человеческих эмоций.

Философия, обращаясь к разуму, стремится убедить его в справедливости своих идей при помощи разумных же средств — путем логического доказательства. Искусство же стремится убедить разум в правомерности своих идей при помощи чувств.

Опираясь на наличие ассоциативной связи между конкретной информацией об объективной действительности и эмоциями, возникающими у человека в результате взаимодействия с этой действительностью, художник создает соответствующие образы, стимулируя определенную гамму эмоций в качестве необходимого фона для восприятия авторской идеи. Единственным средством изображения этих образов для литератора является слово, что и обусловливает своеобразную функцию его в художественном произведении. Слово здесь является не столько средством «прямой информации» об идеях художника, сколько средством «образной информации» [150].

Собственно, «преодоление» языка в его непосредственно данной лингвистической определенности (морфологической, синтаксической, лексикологической и пр.) свойственно не только художественной литературе. С языком

как языком имеет дело лишь лингвист. Во всех же прочих случаях, где язык не является самодостаточным объектом научного исследования, он неизбежно преодолевается, превращаясь в средство для достижения определенных целей. Поэтому специфика художественного преодоления языка определяется не фактом наличия такой процедуры, а характером этого преодоления, обусловленным целями, реализуемыми художником в процессе использования языка. «Поэт,— отмечает М. М. Бахтин,— творит не в мире языка, языком он лишь пользуется. По отношению к материалу задание художника, обусловленное основным художественным заданием, можно выразить как *преодоление материала.* Однако это преодоление носит положительный характер и вовсе не стремится к иллюзии. В материале преодолевается возможное неэстетическое определение его: мрамор должен перестать упорствовать как мрамор, то есть как определенное физическое явление, он должен выражать пластически формы тела, все физическое в материале преодолевается именно как физическое» [38, *167*]. Слово исполняет роль, аналогичную роли красок на палитре живописца, а художественная литература с этой точки зрения выступает, по меткому выражению А. М. Горького, в качестве «искусства пластического изображения посредством слова» [67, *115*]. Здесь слово и образ, созданный им, входят в состав художественной реальности как компонент не действительного, а условного мира — мира искусства. Именно на стадии формирования художественной картины мира наиболее полно осуществляется взаимодействие с философскими идеями. «Художественная картина мира,— подчеркивают Р. А. Зобов и А. М. Мостепаненко,— служит как бы промежуточным звеном между мироощущением и философией — в ней философские идеи наполняются личным художественным опытом» [72, *19*]. Но дело не только в таком «наполнении». Они существенно трансформируются сообразно особенностям этого мира.

Ведь художественный мир во многом «противоречит» требованиям разума. Прежде всего картина действительности, с точки зрения разума, воспроизводится здесь крайне неполно. Художник не стремится исчерпывающим образом описать изображаемую действительность и свое отношение к ней. Он отыскивает в ней несколько точек, располагает их в определенном сочетании, вызывая при этом у читателя целую гамму эмоций, позволяющую не

только воспроизвести целостный образ изображаемой действительности, но и сопереживать с автором отношение к ней. Для научного описания и оценки Кавказа и событий, которые протекали там в начале минувшего столетия, ученому, очевидно, понадобилась бы не одна сотня слов. Художник же ограничивается двумя строками:

«За горами гори, хмарою повиті,
Засіяні горем, кровію политі».

Четырех слов — горы, тучи, горе, кровь — поставленных в своеобразные связи, оказывается достаточно, чтобы воссоздать в нашем воображении не только картину горного края, но и пробудить определенное отношение к событиям, там происходящим.

Художественная реальность, с точки зрения разума, не только не полна, но и во многом нелогична. Здесь могут проноситься красные кони, поэт может укрываться небом, а Днепр превращаться в сказочную реку, редкая птица долетит до середины которой.

Но разум не протестует против таких алогичностей, ибо он сознает, что этот мир адресуется непосредственно не ему, а эмоциям и подчинен их логике.

Слово в художественном произведении является лишь строительным материалом сооружения, благодаря которому возбуждается действительная реальность искусства — гамма чувств, пробужденных в результате столкновения с художественным произведением.

Таким образом, идея в художественном произведении не высказывается, а выражается. Она не лежит на поверхности, ее надо искать не в словах, а в том мире образов, который возводит художник при помощи слова. «Идея,— подчеркивает Ю. М. Лотман,— не содержится в каких-либо даже удачно подобранных цитатах, а выражается во всей художественной структуре. Исследователь, не понимающий этого и ищущий идею в отдельных цитатах, похож на человека, который, узнав, что дом имеет свой план, начал бы ломать стены, в поисках места, где этот план замурован. План не замурован в стену, а реализован в пропорциях здания. План — идея архитектора, структура здания — ее реализация. Идейное содержание произведения — структура. Идея в искусстве — всегда модель, ибо она воссоздает образ действительности. Следовательно, вне структуры художественная идея немыслима» [102, *64*].

Процесс выявления философской идеи в образном мире искусства предполагает: рассмотрение мира искусства как совокупности *эстетических ценностей;* нахождение *эстетического идеала,* являющегося критерием этих ценностей; уяснение *общественного идеала* художника, составной частью которого является его эстетический идеал; раскрытие классово обусловленной сущности *мировоззренческой позиции* художника как основы его общественного идеала, и, наконец, выявление тех *философских идей,* которые являются фундаментом данного мировоззрения [подробнее 65].

Помимо прочего, на пути вычленения философской идеи, заложенной в основании художественного произведения, необходимо учитывать такие моменты: слово не всегда является единственным изобразительным средством в художественной литературе. В. В. Кожинов выделяет три основных этапа в развитии художественного языка — период фольклора, эпоха поэзии и период становления литературы в собственном смысле этого слова [88, *251—253*]. Первые два периода характеризуются в определенной степени слитностью текста произведения с его исполнением. Поэтому здесь наряду со словом средством информации являлся жест, мимика, интонация и т. д. Лишь в третьем периоде художественная литература отделяется от исполнительства, что ведет к превращению слова в единственное изобразительное средство в руках литератора.

Не менее существенно учитывать также и подвижность содержания эмоций, связанных с конкретной информацией. Эта связь различна не только во времени, но и для разных социальных групп.

Конечно, сказанным не исчерпываются трудности, с которыми сталкивается историк философии в процессе истолкования художественного текста. Сопоставление идеи, извлеченной из художественного произведения, с самим произведением начинает вызывать у исследователя сомнение — не утратил ли он нечто в самом содержании идеи, ради которой он предпринял уничтожение художественного произведения как органической целостности. Причем это сомнение не лишено оснований. Ведь идея не вкладывается в произведение как картошка в кастрюлю. Добывая ее, мы режем ткани, питающие эту идею. Она оказывается подобной сердцу на ладони, которое в чем-то существенном уже не то, что бьется в груди.

Здесь уместно напомнить, на первый взгляд, парадоксальное утверждение Л. Н. Толстого в письме к Н. Н. Страхову от 23 апреля 1876 года о «бессмыслице отыскания мыслей в художественном произведении». Тут же он пояснял: «Во всем, почти во всем, что я писал, мною руководила потребность собрания мыслей, сцепленных между собою для выражения себя, но каждая мысль, выраженная словами, особо теряет свой смысл, страшно понижается, когда берется одна из того сцепления, в котором она находится. Само же сцепление составлено не мыслью (я думаю), а чем-то другим, и выразить основу этого сцепления непосредственно словами никак нельзя, а можно только посредственно — словами описывая образы, действия, положения» [139, *268—269*].

Причем эта невозможность до конца словами выразить то, что заключено в художественном произведении, обусловлена, так сказать, фундаментальными факторами, лежащими в основе возникновения искусства как такового. В связи с этим уместно сослаться на так называемый принцип воронки, установленный известным физиологом Шеррингтоном в качестве характеристики некоторых особенностей нервной системы человека. Этот принцип зиждется на факте значительного количественного превосходства чувствительных нервов по сравнению с двигательными. Поэтому объем впечатлений, получаемых человеком, превышает возможности их словесного выражения. Истолковывая смысл этого принципа, Л. С. Выготский отмечает: «Мир вливается в человека через широкое отверстие воронки тысячью зовов, влечений, раздражений, ничтожная их часть осуществляется и как бы вытекает наружу через узкое отверстие. Эта неосуществившаяся часть жизни должна быть изжита» [134, *122*]. Искусство и возникает как средство восполнения с помощью художественных образов того, что не может до конца быть выражено в протокольно-рациональном словесном сообщении.

Таким образом, одной из антиномий, возникающих в процессе историко-философского истолкования, является то, что исследователь стремится в рационально-словесной форме выразить то, что в этой форме принципиально до конца невыразимо.

Но эта антиномия — не единственная. Эмоциональный опыт художника, из которого он исходит в процессе творчества, может существенно отличаться от эмоцио-

нального опыта читателя. Это тем более очевидно, если читателя и автора разделяет значительная дистанция во времени. Сказанное, в частности, объясняет неоднозначность впечатлений, получаемых разными людьми от знакомства с одним и тем же произведением.

Разнообразие же впечатлений, получаемых разными реципиентами от восприятия одного и того же произведения искусства, обусловливает и неоднозначность интерпретации мировоззренческой идеи, связанной с данным произведением. Спектр различных толкований становится еще большим при переходе к идее философской: путь от философского знания к мировоззренческому лежит через обогащение философских понятий характеристиками, почерпнутыми из сфер нефилософского знания. Во время историко-философского истолкования, очевидно, возникает потребность мысленно совершить этот процесс в обратном направлении. Но поскольку между конечными пунктами этого пути лежит область нефилософских знаний, то и конечный результат во многом зависит также и от этой области.

Из сказанного следует ряд выводов, касающихся процедур, сопряженных с выявлением философской основы художественного произведения. Эти процедуры предполагают преодоление по крайней мере тройного опосредования проявления философии в искусстве: специфической проблематикой, замыкающейся кругом эстетических проблем и вопросов человеческого бытия, по преимуществу. Н. Г. Шахназарова, рассматривая соотношение музыки и философии, отмечает: «Специфические особенности музыки как вида художественно-образного отражения действительности диктуют и определенный аспект преломления философской проблематики в ней, выражающий не онтолого-гносеологическое, а этико-эстетическое понимание мира» [157, *259*]; сферами, отделяющими переход от философского решения вопроса, с одной стороны, к эстетической ценности, воплощенной в художественном образе — с другой; наконец, особенностями диалогической природы художественного произведения, которое, обращаясь к потребителю искусства, как правило, не формулирует прямо свои идеи, а стремится пробудить соответствующую им эмоциональную реакцию. В силу различия эмоционального опыта художника и потребителя его творений, тем более явного, когда их разделяет весьма значительное расстояние в пространстве и време-

ни, произведение искусства может вызывать реакцию, неадекватную той, которая присуща была автору произведения и его современникам. Игнорирование этой стороны вопроса приводит к тому, что подчас автору произведения искусства приписываются идеи и мысли, которые возникли у историка философии во время знакомства с художественным произведением, но вряд ли были присущи его творцу.

Причем вопрос здесь далеко не исчерпывается различием эмоционального опыта творца художественного произведения и его истолкователя. Весьма распространенной ошибкой, основанной на недостаточном учете эстетического своеобразия художественного произведения, является попытка прямо приписывать автору идеи, которые излагают положительные герои его произведений. В данном случае вне поля зрения исследователя остается собственно эстетическое своеобразие произведения искусства, которое неправомерно отождествляется с научным трактатом, публицистической статьей, в которых мысли автора излагаются прямо, без опосредования их художественным образом. «Особенно дикими,— писал по этому поводу М. М. Бахтин,— представляются... фактические сопоставления и взаимообъяснения героя и автора: отвлеченно-содержательную сторону отдельной мысли сопоставляют с соответствующей мыслью героя. Так, социально-политические высказывания Грибоедова сопоставляют с соответствующими высказываниями Чацкого и утверждают тождественность или близость их социально-политического мировоззрения; взгляды Толстого и взгляды Левина... Не может быть и речи о собственно теоретическом согласии автора и героя, здесь отношение совершенно иного порядка; всюду здесь игнорируют принципиальную разноплановость целого героя и автора, саму форму отношения к мысли и даже к теоретическому целому мировоззрения» [38, *11—12*].

Сказанное, конечно же, не является основанием для отказа от историко-философского истолкования художественного произведения. Речь идет о том, что плодотворным такое истолкование будет лишь тогда, когда произведение анализируется как целостный феномен искусства.

Сложная система опосредования, разделяющая искусство и философию, создает объективные предпосылки для многозначной философской интерпретации идейного содержания художественных произведений. А отсюда, как

нам кажется, следует вывод о невозможности однозначного выявления философских идей художника лишь на основе рассмотрения созданных им произведений искусства. Оно обязательно предполагает сопоставление с продукцией деятельности художника в иных сферах идейно-теоретической жизни, установление связи мира художественных образов его произведений с духовной культурой современной ему эпохи, на фоне которой лишь и можно выявить адекватное замыслу автора идейное содержание его художественного наследия. Несомненно, все это очень сложные задачи. И решение их оказывается возможным лишь на базе всестороннего контекстологического и ситуационного анализа.

Глава IV

РОЛЬ КОНТЕКСТОЛОГИЧЕСКОГО АНАЛИЗА В ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОМ ИСТОЛКОВАНИИ

Необходимость всестороннего контекстологического анализа обусловлена не только специфическими трудностями, возникающими в процессе историко-философского истолкования нефилософских текстов. Она является обязательной предпосылкой истолкования текста вообще, независимо от того, в пределах какого типа духовной деятельности этот текст был создан.

Сложность соотношения «знак — значение» и актуальность выявления его в процессе истолкования вызвана не столько своеобразием того или иного языка, сколько самой символизирующей природой языка как такового. «...Язык,— отмечает Э. Бенвенист,— представляет собой наивысшую форму способности, неотъемлемой от самой сущности человека — способности к *символизации.*

Под этим мы в самом широком смысле понимаем способность *представлять (репрезентировать)* объективную действительность с помощью «знака» и понимать «знак» как представителя объективной действительности и, следовательно, способность устанавливать отношение «значения» между какой-то одной и какой-то другой вещью» [*39*, *28*].

Знак в языке выражает некоторое содержание. Он возникает как точка пересечения «ряда выражения» и «ряда содержания». Отношение знака к обозначаемому им предмету всегда опосредуется определенным значением его, являющимся отражением обозначаемого предмета в сознании субъекта. Сущность термина «значение», пишет А. Ф. Лосев, «заключается в том, что он выражает собою точку встречи знака и обозначаемого, ту смысловую арену, где они, встретившись, уже ничем не отличаются друг от друга» [101, *124*]. Но на пути к объединению знака с обозначающим предстоит прео-

долеть сопротивление языковой среды, в которую включается слово. Речь в данном случае идет о том явлении, которое М. Бахтин называет «диалогической ориентацией слова среди чужих высказываний того же языка» [36, *88*]. «Ведь всякое живое слово,— разъясняет он,— не одинаково противостоит своему предмету: между словом и предметом, словом и говорящей личностью залегает упругая, часто трудно проницаемая среда других, чужих слов о том же предмете, на ту же тему. И слово может стилистически индивидуализироваться и оформляться именно в процессе живого взаимодейства с этой специфической средой.

Ведь всякое конкретное слово (высказывание) находит тот предмет, на который оно направлено, всегда, так сказать, уже оговоренным, оспоренным, оцененным, окутанным затемняющею его дымкою или, напротив, светом уже сказанных чужих слов о нем. Он опутан и пронизан общими мыслями, точками зрения, чужими оценками, акцентами. Направленное на свой предмет слово входит в эту диалогически взволнованную и напряженную среду чужих слов, оценок и акцентов, вплетается в их сложные взаимоотношения, сливается с одними, отталкивается от других, пересекается с третьими; и все это может существенно формировать слово, отлагаться во всех его смысловых пластах, осложнять его экспрессию, влиять на весь стилистический облик» [36, *89—90*].

Слово, его значение, таким образом, формируется как реплика в диалоге, неся отпечаток сложного переплетения диалогических линий, которые пересекаются вокруг предмета обозначения.

Многомерность, полифоничность (М. Бахтин), полилогичность (Библер) истории обусловливает многозначность слова, и, соответственно,— необходимость некоторых процедур, направленных на выявление того значения, которое свойственно знаку в языке данного текста. В общем виде смысл процедур, исполняемых историком философии, сводится в данном случае к деятельности по декодированию текста, зашифрованного автором его.

Если автор отправляется от значения и выбирает наиболее адекватное для выражения его слово (либо строит новое в соответствии с возможностями системы используемого им языка, по существующим в ней схемам), то интерпретатор текста соотносит его с аналогами, выработанными на основе собственного языкового

опыта, накладывая, таким образом, интерпретацию на закодированное сообщение. При этом задача сводится к выявлению некоторого общего кода, того «ближнего» значения слов, которое создает предпосылки для понимания текста. Предпосылки и не более. Ведь в речи этот общий код, это константное значение не встречается в чистом виде. Совокупность конкретно-исторических условий, в которых создавался текст, обязательно предопределяет дополнительную смысловую окраску, которая придается знаку в тексте, обусловливает большие или меньшие отклонения значения от общего кода. Таким образом, общий код, «константа — это основная норма, «стилистический нуль» в системе отсчета, позволяющий видеть отклонения» [118, *53*].

Сказанное касается любого языка. Поскольку же нас в данном случае интересуют проблемы интерпретации философских текстов, следует учитывать прежде всего особенности научного языка, которым излагаются идеи в профессионально философских текстах и те специфические отличия, которые обусловливают своеобразие именно языка философии как особого подразделения в системе языка науки.

Употребляя термин «язык науки», мы имеем в виду не формализованный язык (нам не известны системы формализованных языков, пригодные для изложения философских идей). Речь пойдет об особенностях естественного языка в научной прозе.

Специфика естественного языка научной прозы весьма ярко проявляется на протяжении истории науки. Длительное время формальным признаком научного текста был специфический естественный язык, отличающийся от языка, бытовавшего в народе. В отечественной истории, например, можно назвать такие основные этапы развития научного, в том числе и философского языка: со времени Киевской Руси и вплоть до 30-х годов XVII в. философские идеи излагаются «книжным» языком, образующимся на основе церковнославянского языка и существенно отличавшегося от бытового языка народа. Затем языком философии становится преимущественно латынь. (На Украине это связано с деятельностью братских школ, Киево-Могилянской коллегии и академии). Философские идеи, содержащиеся в полемической литературе, излагаются на Украине преимущественно «книжным» языком, в основном близким церковнославянскому.

Такое отличие языка науки от бытового народного языка сохраняется на протяжении XVIII и в определенной степени в XIX в. (Язык произведений Г. Сковороды — «книжный»; И. Шад в начале XIX ст. публикует в Харькове философские трактаты на латинском языке).

Однако отличие философского языка, как и научного вообще, не ограничивается лишь этим признаком. Оно обусловлено некоторыми стилистическими особенностями языка научного произведения, которые и определяют его своеобразие. Весьма многообразная лингвистическая литература, посвященная анализу стилистических особенностей языка науки, исходит из учета прежде всего тех специфических задач, которые решаются в процессе научного мышления. «Функция научного мышления,— пишет в связи с этим В. В. Виноградов,— осознание мира через логическое освоение его путем понимания, путем превращения фактов познания в смысловые (логические) категории, понятия, лишенные экспрессивных красок и эмоциональной нагрузки» [51, *3*]. Это обусловливает стремление к объективности и однозначности научного текста, которое достигается:

а) преимущественным использованием слов не в переносном, а в прямом предметно-логическом значении;

б) связанной с этим значительной терминированностью языка;

в) стремлением к использованию интеллектуальных языковых средств, лишенных эмоциональной нагрузки.

Все это выдвигает на первый план проблему термина как существенной части научного текста. Важнейшим признаком термина является моносемия, взаимнооднозначная связь с понятием, им обозначаемым. Это отличает термин от полисемантичного слова в ненаучном языке. Моносемия термина обусловливает и преимущества его с точки зрения потребностей научного текста — свободный от множества ассоциативных связей, детерминирующих многозначность слова, он дает возможность вызвать однозначную реакцию у любого читателя, владеющего языком, на котором изложен научный текст. Значительная терминированность языка научного текста тем самым делает его «открытым», позволяющим непосредственно постичь смысл его. Конечно, этим преимуществом обладает лишь тот, кто владеет соответствующим языком. Отличие же историка философии от автора текста и его современников, языком которых изложен иссле-

дуемый текст, предполагает необходимость предварительных процедур по выявлению отношения «знак — значение» в языке исследуемого текста. Эта процедура тем более важна, если учесть некоторые особенности, присущие именно языку философии.

Философия, как всякая развитая система специальных знаний, излагается на особом языке, предназначенном для выражения специфически философских знаний. Своеобразие языка любой специальной дисциплины отражается в его словаре и правилах, регулирующих построение корректных предложений данного языка. Чем более специальна область знания, тем специфичнее словарный состав языка, которым она пользуется.

Однако, подходя к характеристике языка философии с этой точки зрения, приходится прежде всего констатировать по крайней мере две особенности его, обусловливающие, с одной стороны — своеобразие этого языка, а с другой — крайнюю неопределенность самого понятия «язык философии». Философское знание конституируется на основе обобщения всех родов, типов и видов знания — включая и обыденные, и конкретно-научные, и философские знания. А это обусловливает (в качестве одной из особенностей) размытость границ между языком философии и языками конкретных наук, как и между языком философии и обыденным, естественным языком. Как правило, классические философские системы излагаются языком, включающим термины, заимствованные из обыденного, естественного языка и из языков конкретных наук, литературы, искусства. Значение и смысл, который приобретают эти термины в языке той или иной философской системы, существенно отличны, а подчас противоположны их первоначальному значению, которым они обладали в языке, из которого заимствованы. Более того, слова в языке философии меняют значение и по ходу исторического развития философского знания, в процессе перехода от одной философской системы к другой. Г. А. Брутян, например, считает одним из важнейших моментов, обусловливающих специфику языка философии и тот факт, что понятия, которые вводятся в философию из обыденного языка, а также из языка конкретных наук, литературы, искусства, предшествующих этапов философского знания, «рассматриваются как *экспликанды* (неточные, хотя и интуитивно хорошо знакомые понятия) и посредством *экспликации* (уточнения, заме-

ны) превращаются в *экспликаты* (в новые, точные понятия)» [46, *95—96*]. Однако процедура экспликации, направленная на уяснение значения слова в языке исследуемой философской системы, зачастую оказывается настолько сложной, что ставит в тупик даже самых искушенных специалистов. Среди прочих трудностей в такой ситуации добавляются и факторы чисто психологического характера, связанные с необходимостью отвлечения от прошлых значений анализируемых слов, которые оказываются порой поразительно прочно укоренившимися. Они обусловливают «дополнительное стилистическое значение» слова в философском тексте, которое отражает ассоциативную или функциональную соотнесенность языковой единицы с определенной тематикой и ситуацией [122, *63*].

Такое значение, например, в истории философии приобретают термины, обозначающие конкретное философское направление, течение или термины, широко распространенные в пределах последних. В определенные исторические периоды такие термины отождествляются с конкретными философскими учениями или группой их, которые принадлежат к данному направлению, течению и т. п. Дополнительное стилистическое значение термина, выражающее отношение его к конкретному философскому учению, подавляет основное значение, суживая тем самым объем понятия, обозначаемого термином. Например, общефилософский термин (основное стилистическое значение) «материализм» к середине XIX в. иногда приобретает дополнительное стилистическое значение, соотносясь лишь с философскими взглядами вульгарных материалистов. Это, как известно, побуждало Л. Фейербаха возражать против квалификации своих философских взглядов как материалистических.

Характер значения термина в конкретной философской системе зависит и от той эмоциональной окраски, которая часто сопровождает его. Это особенно касается философских терминов, образующихся путем обобщения определенных явлений общественной жизни, непосредственным участником которых является философ. Такие термины не только тождественны по знаку терминам, которые характеризуют конкретные явления современной философу общественной жизни. Они включают эти явления в объем философского понятия, обозначаемого соответствующим знаком.

Сказанное относится, например, к таким терминам, как «класс», «государство», «свобода» и т. п. Отношение философа к конкретным явлениям, обозначаемым аналогичным знаком, рождает у него целую гамму чувств, на основе которых формируется эмоциональный фон знака, сохраняющийся и тогда, когда знак переносится в философский язык. Строго говоря, в пределах философского языка этот фон далеко не всегда правомерен. Здесь знак относится уже не к какому-нибудь конкретному явлению общественной жизни, а ко всему классу аналогичных явлений, большинство из которых непосредственно не затрагивают чувств философа. К тому же употребляемый в философии термин «государство», например, в содержание понятия, им обозначаемого, включает не сумму признаков всех конкретных государств, а лишь то, что объединяет их. Казалось бы, такая абстракция не может затрагивать чувств философа. Однако философ является представителем определенного класса. Он творит в определенном обществе, в условиях определенного государственного строя. И именно потому, что в класс предметных переменных философского термина включено и конкретное государство, к которому принадлежит философ, он не может окончательно освободиться от эмоционального привкуса, сопровождающего для него это слово.

Одной из особенностей философского знания, как уже отмечалось ранее, является то, что, возвышаясь в познании законов до уровня всеобщности, оно раскрывает связь с бесконечностью. Поскольку действительность и познавательное отношение к ней человека в философском знании рассматривается в предельно широком плане, постольку философские категории содержат большую дозу неопределенности, что обусловливает многозначность философских терминов. «Эта многозначность,— отмечает А. И. Ракитов,— в каком-то отношении выполняет и определенную положительную роль. Ее полезная функция состоит в том, что она позволяет с помощью единой понятийной схемы охватывать предельно широкий круг явлений, сравнивать, сопоставлять и обсуждать феномены, которые в рамках более специфических языков вообще не могут быть охвачены и рассмотрены» [129, *28—29*] [1].

---

[1] О своеобразии языка философии см. также 46, 93, 116.

Вместе с тем отмеченная особенность способствует функционированию в различных философских системах одних и тех же терминов, но обладающих различными значениями и смысловыми нагрузками.

Поэтому для раскрытия значения определенного термина в конкретной системе существенно учитывать особенности функционирования аналогичного знака в иных языковых структурах, к которым причастен автор системы. Этому и служит, в частности, контекстологический анализ.

Слово как носитель значения и смысла не равно себе, оно — «хамелеон, в котором каждый раз возникают не только разные оттенки, но иногда и разные краски» [140, *77*]. Причем эти значения, строго говоря, возникают не внутри слова, а на стыке его с иными словами, обрамляющими его в тексте, они высекаются на рубеже слова в результате взаимодействия с иными словами. Вербальное окружение, предшествующее слову или следующее за ним, а также отношения и связи с этим словом, влияющие на его значение и понимание, обычно именуют контекстом.

Контекст может играть *элиминирующую* роль: снимая многозначность, он указывает на то единственное значение, в котором слово употребляется в данном тексте. Чаще роль контекста — *ограничивающая*. Он, скорее, не снимает многозначность, а существенно ограничивает ее, создавая предпосылки для последующего уточнения смысла в процессе ситуационного анализа.

Наконец, контекст, в том числе в историко-философском истолковании, может служить не только идентификации известных историку философии значений слова, но и создавать дополнительные значения (гиперсемантизация) и, напротив, элиминировать некоторые значения, присущие данному слову в языке историка философии (десемантизация) [50]. В данном случае контекст не столько снимает многозначность, сколько, наоборот, увеличивает ее, создавая возможность приписывать слову новые значения. При этом контекст создает специфические условия, в которых слово обрастает значениями и созначениями, не свойственными ему вне контекста. Истинное значение слово приобретает в предложении. Поэтому именно предложение является исходной основой контекстологического анализа. Объясняется это особенностями построения любого текста, в котором при

всей присущей ему полисистемности можно выделить некоторые базисные фразы, имеющие вид простых предложений, которые образуют ядро текста. Наличие в тексте базисного ядра обусловливает способность текста к уплотнению, к реферативности. «Эта способность текста любой величины к реферированию, к сворачиванию во фразы,— отмечает С. Б. Крымский,— свидетельствует о важнейшей роли предложения в логической структуре текста. Предложение само по себе есть текст определенного порядка, и то, что любой текст шире фразы может быть сведен к нему, позволяет рассматривать предложение как исходную «клеточку» любого текстового представления знания» [93, *48*].

Процедуру контекстологического анализа можно представить как построение «лестницы контекстов», на каждой ступени которой осуществляется уточнение значения слова в исследуемом тексте. На начальном этапе учитываются: (а) *общесловарные значения* слова, которыми оно обладает в языке исследователя. Следующие ступени можно представить в виде ряда последовательностей:

(б) *условно-словарный* контекст, выявляющий переносные значения слова в языке исследователя. Названные две ступени (общесловарный и условно-словарный контекстологический анализ) позволяют уяснить значение, которое имело бы слово в тексте, создаваемом на языке историка философии. Но поскольку изучаемый текст принадлежит прошлому, то возникает необходимость перехода на последующие ступени, имеющие целью привести в соответствие внутренний контекст исследователя с тем, в котором слову придавалось значение автором текста. Такими ступенями будут:

(в) *контекст языка эпохи* (общесловарный и условно-словарный), к которой принадлежал автор текста;

(г) контекст языка той *социальной группы,* которой текст адресован;

(д) контекст языка того *философского направления, течения,* к которому принадлежит автор текста;

(е) контекст языка *философской школы,* которую представляет творец изучаемого текста;

(ж) контекст языка *философской системы* автора;

(з) контекст языка *данного текста.*

Объем контекста на всех ступенях постоянный. Он не выходит за рамки предложения как монады текста.

Расширяется объем генеральной совокупности, с помощью которой выстраивается цепочка предложений внутри текста и цепь текстов, в состав которой органически включается исследуемое произведение.

В общем плане в «лестнице контекстов» можно выделить три основных образования:

1) контекст языка исследователя;

2) контекст языка тех социальных общностей, к которым принадлежал изучаемый мыслитель;

3) имманентный контекст языка автора и его произведения.

Контекстологический анализ на втором и третьем уровнях позволяет выявить изначальное значение, придаваемое слову в тексте. Так, например, значение понятия «народ» в определенном тексте Ж. Ж. Руссо можно установить, соотнеся его с понятиями «человек», «разум», «нравственность», «власть», «суверенитет» и другими в пределах языка его системы. Но это же значение можно установить путем внешней множественной перекодировки в процессе сопоставления его с понятиями «народ» в произведениях Вольтера, Мабли, Морелли, Радищева и других представителей просветительской философии как той общности, к которой принадлежит и Руссо.

Собственно, отношение между результатами анализа, совершающегося на этих двух уровнях,— не взаимоисключающее, а взаимодополняющее друг друга.

Каким бы эффективным ни оказался результат анализа на второй ступени, он должен быть продолжен до уровня имманентного анализа в контексте языка произведений исследуемого автора. Это позволит избежать неоправданного переключения значения слова, придаваемого ему данным автором, в иную область. Термин «истина» в XVII—XVIII в. преимущественно употребляется для обозначения гносеологической категории, характеризующей соответствие знания о действительности самой действительности. В языке же философских произведений Г. Сковороды он функционирует в ином значении,— «действительного, настоящего бытия», того, что составляет основу преходящих вещей. Очевидно, здесь термин «истина» ближе всего по своему значению с бытовавшим в то время термином «субстанция».

Сошлемся еще на один пример, взятый, собственно, не из области истории философской науки, но тесно с нею сопряженной истории общественной мысли. Говоря о воз-

действии на современников пронизанного пафосом свободолюбия творчества А. С. Пушкина, исследователи справедливо отмечают, что его стихотворения «имели громадный общественный резонанс, являлись своего рода декабристскими поэтическими прокламациями. Они распространялись в многочисленных списках; отдельные строки их, такие, как «Тираны мира! Трепещите! // А вы мужайтесь и внемлите. // Восстаньте, падшие рабы!» — приобретали в восприятии читателей-современников смысл более широкий, чем тот, который вкладывал в них сам Пушкин, получали характер прямых мятежных призывов, революционных лозунгов» [42, *618*].

Ясно, что в контексте языка читателей-современников А. С. Пушкина, слово «Восстаньте!» в оде «Вольность» приобретало значение прямого призыва к восстанию, революции. Но означает ли это, что такой смысл может быть прямо перенесен на то значение, которое придавалось слову согласно первоначальному замыслу поэта? Иными словами, можно ли, ограничиваясь контекстологическим анализом на втором уровне (из отмеченных нами трех), утверждать, что А. С. Пушкин в этом раннем произведении выступает с прямым призывом к революционному восстанию?

Цитируемый нами известный исследователь наследия поэта Д. Д. Благой во всяком случае не склонен к такому выводу, специально оговариваясь, что пушкинские строки обретали в восприятии его современников смысл более широкий, чем тот, который вкладывал в них сам Пушкин.

В связи с этим мы приведем еще одно высказывание Ю. Лотмана, расценивающего как «распространенное заблуждение» утверждение о том, что «якобы Пушкин стихами «Восстаньте, падшие рабы!» в оде «Вольность» призывал крестьян к восстанию». Эта ошибка, объясняет далее он, «основана на переключении слов «восстание», «восставать» из структурной оппозиции: «торжественные речения-просторечия» (противочленом слову «восстаньте», выделяющим его значение, будет «поднимитесь») в структурную оппозицию: «революция — реформа» или «революция — сохранение существующего» (противочленами будут: «действуйте в рамках закона» или «терпите»). Ясно,— заключает он,— что замена пушкинской системы какой-либо иной приводит к искажению значения» [103, *28*].

Не означает ли сказанное, что в исследовании истории философской и общественной мысли следует попросту отбросить значения, которые приобретает слово в процессе функционирования текста и которые придают ему новый смысловой оттенок по сравнению с тем, который соответствовал замыслу автора? Конечно, нет. Ведь для историка (о чем мы уже говорили ранее) существенно не только понять прошлое как чужое, созданное иными людьми и имевшее для них иной смысл, усвоить это прошлое в его самоценном значении, в его суверенности. Не менее важно выявить историческую судьбу прошлого, которое воспринимается грядущими поколениями не просто как чужое, но и как их собственное прошлое. Изменение значения текста прошлого в сознании его восприемников — не акт чистого произвола. Залог жизненности прошлого в многосмысленности его, которая значительно шире того, что черпает из этого прошлого каждая конкретная эпоха, избирающая и развивающая лишь одну и упускающая иные возможности осмысления наследия минувшего. Главное не в том, что просто примысливается текст. Смыслы, имманентно присущие текстам, как подчеркивает М. Бахтин, «могут существовать в скрытом виде, потенциально, и раскрываться только в благоприятных для этого раскрытия смысловых культурных контекстах последующих эпох» [35, *239*].

Это позволяет говорить о двух уровнях историко-философского контекстологического анализа — рассмотрении интересующего исследователя феномена в контексте замысла и контекстах смысла. Сочетание результатов истолкования на обоих уровнях позволяет достичь того, что М. Бахтин называет «обогащением смысла». К такому результату должно стремиться историко-философское истолкование, и именно он определяет актуальность исследований с точки зрения обогащения современной философской культуры.

Необходимость сочетания во время историко-философского анализа контекстологического истолкования замысла и смыслов предполагает вместе с тем четкое различение этих двух видов анализа. Смешение контекста замысла и контекста смысла ведет к неизбежному затемнению, а зачастую к прямой фальсификации реальной картины развития философской и общественной мысли, не позволяет научно описать и объяснить изучаемый феномен.

В практике историко-философского исследования недостаточный учет отмеченного различия приводит, в частности, к неправомерному перенесению значения термина, которое он обретает в смысловом контексте языка, современного исследователю, на значение, которое он имел в языке автора текста. Такая подмена контекста замысла контекстом смысла обусловливает подчас серьезные ошибки в оценке того или иного явления в истории философской и общественной мысли.

Значение изучаемых идей толкуется в свете того звучания, которое придает им контекст, современный историку. А это лишает историческое исследование собственно историзма.

В свое время попытки оценивать некоторые идеи Аристотеля, игнорируя специфический контекст, в пределах которого они формулировались и функционировали, приводили в некоторых работах наших исследователей к обвинению античного мыслителя в «национализме» и даже «расизме» [86, *75*]. В подтверждение цитировались высказывания Аристотеля о рабе как «одушевленном инструменте». При этом игнорировался специфический взгляд, свойственный античности, согласно которому человек не мыслился вне полиса. Без такой связи, согласно этим воззрениям, могли существовать лишь боги или животные. Поскольку же раб являлся чужеродным элементом в полисе и не выступал в нем как полноправное общественно-политическое существо, то логично вытекало, что он вроде бы и не является человеком. Им раб мог стать лишь получив свободу.

Но отсюда следовало, что взгляд Аристотеля на человека как существо по природе своей государственное, который по праву высоко оценивается историками, и его же высказывания о рабе не только не противоречат друг другу, но органически связаны между собою, если, конечно, учитывать тот своеобразный контекст, в котором возникают и формулируются идеи античного мыслителя.

Подобную ошибку отмечает Л. М. Баткин, указывая на попытки переносить современное понимание слова «толпа» ,«чернь» на толкование замысла текстов ренессансных мыслителей. «В литературе,— пишет он,— встречаются утверждения о «демократизме» ренессансной интеллигенции или, напротив, об «аристократической замкнутости» гуманистов, писавших на непонятной широкому

читателю латыни и нередко высказывавших презрение к «толпе». Обе точки зрения мне кажутся малоубедительными ввиду неисторического переноса на Возрождение чуждой ему системы понятий» [33, *48*].

Действительно, в произведениях Петрарки, Гвиччардини, Боккаччо (да и не только их, а пожалуй, у большинства передовых мыслителей, начиная от античности и вплоть до романтиков и Пушкина), можно встретить немало презрительных высказываний о «черни», «толпе», «plebs'e». Однако в контексте их языка эти термины не рассматриваются в структурной оппозиции «трудящиеся — эксплуататоры», это обычно для языка второй половины XIX—XX в. Контекстологический анализ, позволяющий выявить адекватное значение термина «толпа», «чернь», исходит из иной оппозиции: «Множество — избранные, невежество — и ученость, слепота — и зрелость, низменная, будничная сфера жизни — и величие «души», magnanimitas, суетность — и торжественная значительность повадок и речи, непостоянство, разброд мнений и устремленность к абсолюту, необузданность и невозмутимость, плотские пороки и добродетель мудреца, во всем соблюдающего меру и проводящего время среди книг или в дружеских беседах» [33, *50*].

Но понятая таким образом «толпа» включала и монахов, и университетских схоластов, и надменных богачей, которые, как писал Боккаччо в «Генеалогии богов», «облаченные в тоги, заметные по украшениям», презрительно относятся к поэтам, считая их малоблагоразумными, ибо, занимаясь поэзией, тратят время, которое могли бы употреблять на дела, приносящие богатство, а не оставаться «беднейшими людьми» [33, *51*]. Их-то Боккаччо и относит к разряду представителей презираемой им «плебейской толпы».

Разграничение в контекстологическом анализе языка замысла и языка смысла, характеризующего изменения во времени значения терминов, необходимо и для понимания специфики в подходе к решению той или иной проблемы различными мыслителями прошлого.

Поучительный пример сказанному дает сопоставление подходов к «онтологическому доказательству» бытия бога, который демонстрирует автор этого доказательства Ансельм Кентерберийский и родоначальник немецкой классической философии И. Кант. Характерно, что принятие этого доказательства средневековым мыслите-

лем и опровержение его немецким просветителем связано с апелляцией к очевидности, в основе которой лежит толкование значения термина «бытие» в языке различных философских эпох. Вслед за патристикой Ансельм Кентерберийский исходит из понимания бытия как важнейшего из совершенств. А поэтому, заключает он, бог как всесовершенное совершенство не может не включать в себя и это совершенство, что самоочевидно. Кант тоже не столько логически опровергает онтологическое доказательство, сколько выдвигает противоположную аксиому о бытии, которое понимается им как то, что само по себе есть пустое место. Бытие, по Канту, не предикат, а лишь логическая связка, ничего не прибавляющая к содержанию предиката. В «Критике чистого разума» он прямо отмечает: «Ясно, что бытие не есть реальный предикат, иными словами, оно не есть понятие о чем-то таком, что могло бы быть прибавлено к понятию вещи. Оно есть только полагание вещи или некоторых определений само по себе. В логическом применении оно есть лишь связка в суждении» [81, *521*].

Но то, что было «ясно» Канту в контексте языка новоевропейской философии как раз и не было «ясным» для Ансельма, в языке эпохи которого бытие рассматривается как особое преимущество, как совокупность всех совершенств. Анализируя приведенный только что пример, С. Аверинцев замечает: «Перед нами бесконечно поучительный случай. Именитые мыслители двух разных эпох рассматривают одно и то же понятие, притом предельно общее, предельно абстрактное понятие,— и вот, оказывается, что они *видят* противоположные вещи» [23, *38*].

В данном случае сопоставление ограничивалось контекстологическим анализом на уровне языка философии, принятого во время Ансельма и во время Канта. Но и здесь остановиться лишь на этом нельзя. Ведь и во времена Ансельма и в эпоху Канта были мыслители, соответственно опровергавшие или принимавшие онтологическое доказательство бытия бога. А поэтому и в данном случае рассмотрение должно неизбежно перейти к имманентному анализу в контексте языка произведений данного мыслителя, что позволит делать выводы о степени соответствия его языку эпохи и мере отличия, обусловливающего своеобразие индивидуальной позиции.

Упоминая имена Гаунило — современника и оппонента Ансельма, а также Декарта и Гегеля, которые в отличие от Канта находили в онтологическом доказательстве бытия бога положительный смысл, С. Аверинцев приходит к следующему выводу: «И все же ясно, что для средневекового мышления Ансельм — выражение всеобщей нормы. Гаунило — исключение. Столь же ясно, что при обсуждении проблемы бытия новоевропейский тип мышления реализовался в философии Канта с большей чистотой и резкостью, чем в философии Гегеля, силившейся вобрать в себя мыслительное содержание предыдущих историко-философских эпох. Поэтому контраст остается чрезвычайно важным» [23, *38—39*].

Говоря о необходимости разграничения контекста замысла и контекста смысла следует учитывать, что и замысел представляет собой не что иное, как определенную ступень в осмыслении значения того или иного термина. А это предполагает сопоставление и различение его не только по отношению к последующим, но и к предыдущим этапам истории философии. Сказанное особо важно для уяснения качественного своеобразия, характеризующего специфику подхода интересующего нас мыслителя или группы их.

Известно, что ренессансная мысль формировалась как отрицание средневекового мировоззрения во многом на базе культурных традиций, сложившихся в рамках этого же отрицаемого им Средневековья. Одним из выражений такого внутренне противоречивого процесса явилось сохранение сложившихся в эпоху Средневековья терминов, образов, метафор при решительном переосмыслении значения, которое им придавалось. Так, например, для характеристики существа историко-философских представлений эпохи Средневековья в рамках концепций, формировавшихся под воздействием христианского мировоззрения, весьма типичным было использование метафорической антитезы «свет — тьма», к которой прибегали для сопоставления христианизированной философии с древней античной мыслью. Эта же метафора широко заимствуется ренессансными мыслителями. Однако контекстологический анализ произведений, например, Петрарки, позволяет выявить принципиальное переосмысление значения, придаваемого метафоре. Если для ранних христианских мыслителей «тьма» отождествлялась с классической древностью, которая противопоставлялась

средневековой философии как носительнице «света» христианской мудрости, то Петрарка христианское средневековое мировоззрение противопоставляет как «тьму» «свету» классической образованности.

На этой основе некоторые популярные в средневековье образные сопоставления утрачивают присущий им характер антитезы, наполняясь тем самым новым, по существу, значением. Так переосмысливается, например, излюбленная в средневековье антитеза «Цицерон — Христос».

Для Петрарки отнюдь не зазорно именоваться цицеронианцем. В условиях безраздельного господства христианства апология гуманизма не могла бы быть апологией, если бы она не подчеркивала своей законности и согласия с христианским вероучением. А поэтому Петрарка, по существу, стремится снять противопоставление «Цицерон — Христос». «Я даже вполне уверен,— замечает он,— что сам Цицерон был бы христианином, если бы мог увидеть Христа или воспринять Христово учение» [66, *72*].

Различие в контекстологическом анализе разных уровней смысла, меняющихся на каждом историческом этапе развития, необходимо не только для правильного понимания своеобразия отдельного мыслителя, но и философских культур в целом. Собственно, недостаточное внимание к этой процедуре в значительной степени обусловливало недооценку буржуазными историками философии своеобразия философии эпохи Возрождения. Попытки истолковать ренессансное наследие в контексте предшествующей или последующей эпох, с которыми эта переходная культура была теснейшим образом связана, зачастую вели к оценке ее то как последнего этапа развития средневековой философии (так поступал, например, Гегель, видевший в ней лишь «разложение того, что было твердо установлено в схоластической философии» [58, *38*], то как предвестницы того, что стало достоянием философии Нового времени (Виндельбанд). «Между тем,— подчеркивает советский исследователь А. Х. Горфункель,— речь должна идти о качественно различных этапах научного и философского мышления, о принципиально разных системах. Нельзя считать философию Бруно «плохим» спинозизмом или философию Кампанеллы «недоразвитым» картезианством. Между ними существует качественный разрыв не менее существенный, чем

между Возрождением и средневековьем, между гуманизмом и схоластикой» [66, *4*].

Игнорирование смысловых различий, которые проявляются в значении слова на разных этапах исторического развития, иногда приводят к неправомерному обобщению значения, выявленного при контекстологическом анализе термина, специфически истолковываемого философом. Здесь значение, обнаруженное в контексте замысла, переносится на понимание смысла, который придается данному термину на предшествующих и последующих этапах исторического развития. Так, одно время в нашей литературе термину «символ» придавалось то специфическое значение его, которое он обретает в свете теории иероглифов Плеханова. «Получалось, так,— пишет по этому поводу А. Ф. Лосев,— что кто не хочет признавать объективного мира или его признает, но не признает его познаваемости, обязательно должен пользоваться «символом» как своим основным термином, а кто пользуется термином «символ», тот обязательно субъективист и агностик... Однако,— справедливо заключает исследователь,— изучение истории этого термина и этого понятия свидетельствует о том, что плехановский иероглифизм в данном случае есть, можно сказать, только исключение...» [101, *5—6*].

В практике историко-философского истолкования экстраполяция значения терминов, придаваемого им в языке мыслителя прошлого, на смысл, который приобретают они в контексте языка современной философии, ведет не только к извращению реальной картины функционирования в истории философского учения, но подчас оказывается подчиненной конкретным целям, которые преследуют те или иные политические группировки в современной идеологической борьбе. Показательна в этом смысле история дискуссии по поводу оценки учения Конфуция и конфуцианства, занявшая заметное место в политической жизни Китая в конце 60-х — начале 70-х годов XX в. Обращение к этому эпизоду существенно для понимания актуальности всесторонней разработки методологии контекстологического анализа в процессе историко-философского истолкования.

Полемика по поводу оценки учения одного из крупнейших представителей древнекитайской философии, начавшаяся в 60-е годы, достигла своего апогея в период политической кампании «Критики Линь Бяо и критики

Конфуция» (1972—1975 гг.). Уже увязывание в лозунге, под которым развивалась кампания, имен древнекитайского философа и одного из представителей политического руководства КНР делала явным подтекст, скрывавшийся за выступлениями, по видимости, ограничивающимися задачами историко-философского истолкования учения древнего мыслителя.

Такая связь не случайна. Она коренится, с одной стороны, в некоторых особенностях китайской духовной культуры. В структуре древнекитайского языка отсутствует категория времени. Поэтому для того, чтобы указать на прошлое, обычно называют определенные исторические имена и события, адресующие к тому или иному моменту прошедшего. Это создавало предпосылки для стирания принципиальных различий, в сознании между прошлым, настоящим и будущим. «Отсюда,— подчеркивает В. А. Рубин,— с одной стороны, как бы постоянное «присутствие» фигур прошлого, с другой — глубоко укоренившаяся привычка к приведению исторических прецедентов. Если к этому прибавить, что отсутствие грамматических частиц, флексий и суффиксов сводило возможность формирования абстрактных понятий до минимума, становится понятнее склонность китайцев создавать их при помощи исторических примеров» [133, *21*]. На этой основе складывается идущая от древности традиция отождествления качества с именем, в свете которой Конфуций воспринимается как символ политической, государственной мудрости. На протяжении многих веков, еще в период императорского Китая (начиная с 221 г. до н. э. и вплоть до 1911 г. н. э.), в среде китайской бюрократии апелляция к авторитету Конфуция при решении каких-либо сложных политических проблем всегда являлась самым веским и неоспоримым аргументом. Конечно, цитировали и Мэн-цзы, и легистов, и Мо-цзы, и Лао-цзы, но в центре неизменно оставался непререкаемый авторитет Конфуция. Со временем эта традиция превратилась в неотъемлемую черту политического мышления китайцев и оказала существенное влияние на формирование политической культуры мышления китайских государственных деятелей XX в. В рамках этой традиции формировалась маоистская доктрина «использовать древность ради современности», в духе которой действовал не только Мао и его приспешники, но и представители антимаоистской оппозиции, которые пытались

путем переоценки древнекитайской философии, в частности учения Конфуция, высказать свое отношение к насущным проблемам КНР и КПК. Если же учесть при этом тот жесточайший тоталитарный режим, который был установлен военно-бюрократической группой Мао, то становится ясным, что обращение к традициям прошлого служило практически единственной возможностью обсуждения на страницах печати проблем политической жизни, методов партийного и государственного руководства.

Таким образом, термины, положения, идеи, содержащиеся в философии Конфуция, в процессе их реального функционирования приобретали многосмысленность. Этому содействовала и особенность текстов, на основании которых реконструируется учение Конфуция. Высказывания Конфуция в том виде, в каком они представлены в тексте «Лунь-юй » («Беседы и рассуждения»), считающемся наиболее достоверным свидетельством о Конфуции и его учении, собраны были его учениками (за исключением двух глав) спустя 70—80 лет после смерти мыслителя. «Лунь-юй» написана крайне лаконично, состоит из отрывочных записей, касающихся самых разнообразных тем. На многократно повторяющиеся вопросы в ней даются разнообразные ответы, отражающие скорее постоянную работу мысли, бьющейся над разгадкой проблем, чем однозначное их решение. Догматизация текста создавала самые разнообразные возможности истолкования его. Разные слои китайского общества на протяжении многих столетий брали у Конфуция то, что им подходило в данный момент. Правящий класс — идею покорности, социальной незыблемости, обоснование права «благородных мужей» на управление страной, а прогрессивные слои — элементы гуманизма, проповедь нравственной чистоты. Наслоение и переплетение различных смыслов, придаваемых учению Конфуция на протяжении истории, обусловило неоднозначность толкования замысла и оценки тех или иных положений Конфуция в научной литературе вплоть до наших дней. Ограничимся одним примером: известно, что центральным понятием учения Конфуция является «Жэнь» (гуманность). Толкуя значение этого термина, Го Можо писал: «...Понятие «человеколюбие», «гуманность» (или «добродетель») характеризует своего рода альтруизм, то есть действие в пользу других и в ущерб себе. Проще

говоря, человеколюбие означает «любить людей!». Но в древности понятие «люди» употреблялось не в таком широком смысле, как сейчас. Понятие «люди» было равно понятию «народные массы», и «любить людей» означало не что иное, как «гуманно относиться к народу» [64, *118*].

А вот как интерпретировалась эта же идея в книге другого китайского исследователя — Ян Юнго: «С первого взгляда, эта идея очень хороша, и говорит она якобы о том, что «гуманность» — это и есть «человечность», которая присуща всем людям, включая как аристократию, так и простолюдинов. Однако в действительности это далеко не так. «Жэнь» Конфуция имело отношение лишь к высшей знати и крупным чиновникам, а также к ученым того времени. Оно явилось центральным стержнем, вокруг которого сплачивалась высшая знать и крупные чиновники того времени» [161, *109*].

Ясно, что оба высказывания по существу представляют собой перенос на оценку замысла того смысла, который приобретал термин, включаясь в различные линии традиции конфуцианства. Если Го Можо воспроизводил демократическую линию этой традиции, абсолютизировавшую рациональные элементы учения Конфуция, то Ян Юнго исходил из учета противоположной традиции, решительно отбросившей эти элементы.

Собственно, на использовании этих двух линий традиций, сложившихся в истории конфуцианства, опирались представители группировок в политическом руководстве Китая, борьба между которыми развернулась в 60-е — начале 70-х годов.

В 1961—1962 гг. на страницах «Пекинской вечерней газеты» было опубликовано 153 фельетона под рубрикой «Вечерние беседы в Яньшани», автором которых был Дэн То, снятый в 1959 г. с поста главного редактора «Жэньминь жибао». Автор фельетонов, обращаясь к прошлому, идеализировал учение Конфуция, представляя его как обоснование идеала государства, в котором господствуют «честность, реалистичность и линия масс», в противовес режиму авторитаризма, где процветают «крикливость, субъективизм и своеволие». Подтекст такого толкования был очевиден, что и послужило причиной гибели Дэн То в годы «культурной революции».

Подобным образом истолковывались высказывания

Конфуция некоторыми другими китайскими общественными деятелями, ставшими позднее жертвами «культурной революции». Противопоставляя маоистской политике произвола и насилия принцип конфуцианской гуманности, культ знаний, они вводили в борьбу с маоизмом те рациональные элементы в учении Конфуция, которые прочно вошли в обыденное сознание масс. Обращаясь к массам, они как бы подчеркивали несовместимость двух идеалов человека: конфуцианского и маоистского. Правда, при этом истинная суть учения Конфуция существенно видоизменялась, идеализировалась — воскрешались лишь отдельные элементы концепции, взятые вне связи с учением Конфуция в целом, вне учета той роли, которую оно сыграло в истории Китая.

Этим, собственно, и воспользовался Мао Цзедун. Инспирированная им кампания отнюдь не стремилась отрицать противоположность маоизма и конфуцианства. Переосмысливалась, собственно, оценка самого конфуцианства. В соответствии с данными истории подчеркивалось, что по замыслу своему концепция Конфуция представляет собой реакционное учение, отражавшее интересы исторически изжившего себя к тому времени господствующего класса рабовладельцев. Затем такая оценка переносилась на характеристику той линии в традиции конфуцианства, которая связана была с демократическим осмыслением этого учения, линии исторически прогрессивной.

Теоретической подготовкой политической кампании явилась публикация в журнале «Хунци» (1972, № 7) статьи Го Можо «Проблемы периодизации древней истории Китая», где эпоха Конфуция определялась как период краха рабовладельческой системы. Дальше этого Го Можо не мог пойти, если учитывать характер истолкования учения Конфуция в его предыдущих работах. Недосказанное в этой статье конкретизирует Фэн Ю-лань — признанный специалист по конфуцианству,— который на страницах газеты «Гуанмин жибао» 3 и 4 декабря 1973 г. помещает две статьи — «Критика Конфуция и моя самокритика преклонения перед идеями конфуцианства в прошлом» и «Споры о возврате к древности есть борьба двух линий»,— в которых утверждает, что учение Конфуция изначально было реакционно, антинародно по своей сути, как и вся традиция конфуцианства. Эти выступления послужили основой для перехо-

да к прямому разгрому тех, кто осмеливался выступить с критикой маоистского режима.

Конечно, сказанным не исчерпывается характеристика всех компонентов, обусловивших своеобразие этой кампании, составившей определенный этап в политической жизни Китая первой половины 70-х годов. Но приведенный материал, думается, достаточно наглядно характеризует актуальность (как в научном, так и в идеологическом отношении) проблем, связанных с процедурой контекстологического анализа в процессе историко-философского истолкования.

Именно благодаря актуальности этим вопросам такое серьезное внимание уделяли основоположники марксизма-ленинизма. Их труды заключают в себе чрезвычайно ценный материал для уяснения сущности и значения контекстологического анализа в историко-философском истолковании. Работа В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм», например, содержит образцы контекстологического анализа, убедительно демонстрирует и некоторые особенности, с которыми сталкивается исследователь в процессе историко-философского истолкования.

Скажем, в процессе историко-философского истолкования бывают случаи, когда разным знакам придается одно и то же значение. Поскольку главное внимание в процессе истолкования сосредоточено на переходе из «плана выражения» в «план содержания», термины, в которых разные знаки используются для выражения одного и того же содержания, должны рассматриваться как аналогичные. Разоблачая претензии махистов, которые в замене термина «ощущение» термином «элемент» усматривали развитие и изменение существа системы их взглядов, В. И. Ленин убедительно показывает, что в махизме термин «элемент» обладает значением, тождественным тому, которое придавалось термину «ощущение», по содержанию аналогичному этому последнему. А поэтому, резюмирует В. И. Ленин, «думать, что номенклатура способна изменить философскую линию, что ощущения, названные «элементами», перестали быть ощущениями», есть «чистое ребячество» [15, *108*].

Не менее распространенным случаем фальсификации, к которому прибегали махисты, была противоположная процедура — изменение значения термина при сохранении знака, что создавало видимость неизменности тер-

мина в целом. Это вело к извращению смысла высказывания, содержащегося в тексте. Разоблачая подобную подтасовку, В. И. Ленин демонстрирует образцы тщательного контекстологического анализа. Он показывает, как Базаров при анализе высказывания Ф. Энгельса о совпадении наших восприятий о вещи и ее свойствах с существующей вне нас действительностью подменял значение слова «совпадать»: «Совпадают — это значит: в данных границах чувственное представление и *есть* (курсив Базарова) вне нас существующая действительность» [15, *114*]. Такое толкование, как показывает В. И. Ленин, извращает мысль Энгельса. Достигается это подменой смысла слова «совпадать», которое в русском языке наряду со значением «быть тем же самым» используется и в смысле «соответствовать». «Вы хотите,— пишет В. И. Ленин,— уцепиться за двусмысленность русского слова: *совпадать?* Вы хотите заставить несведущего читателя поверить, что «совпадать» — значит здесь «быть тем же самым», а не «соответствовать»? Это значит построить всю подделку Энгельса под Маха на искажении смысла цитаты, не более того» [15, *114*].

В данном случае фальсификация выясняется путем сопоставления русского текста с языком оригинала: «Возьмите немецкий оригинал,— продолжает В. И. Ленин,— и вы увидите слова «stimmen mit», т. е. соответствуют, согласуются — последний перевод буквален, ибо Stimme означает голос. Слова «stimmen mit» *не могут* означать *совпадать* в смысле *«быть* тем же самым» [15, *114*]. В данном случае речь идет о нарушении норм лингвистики. В процессе же историко-философского перевода филологические трудности не исчерпывают сложности задач, стоящих перед истолкователем текста. В поисках истинного значения, которое придается термину в тексте, возникает необходимость выйти за рамки термина, рассмотреть его в связи с более широким контекстом.

Обращаясь к различным толкованиям термина «опыт», В. И. Ленин указывает, что «под словом «опыт», несомненно, может скрываться и материалистическая и идеалистическая линия в философии, а равно и юмистская и кантианская» [15, *156*]. Из истории философии известно, что «толкование понятия опыт разделяло классических материалистов и идеалистов» [15, *153*]. Таким образом, установить истинное значение термина «опыт» в иссле-

дуемом учении можно лишь с помощью соотнесения его с контекстом, достаточным для выявления материалистической или идеалистической линии в решении этого вопроса. С этой точки зрения В. И. Ленин рассматривает ряд контекстов, позволяющих придать понятию «опыт» разные значения: а) опыт есть предмет исследования [15, *155*] — это высказывание махиста Фр. Карстаньена, по мнению Г. В. Плеханова, достаточно, чтобы утверждать, что между эмпириокритиками и материалистами нет расхождений в вопросе об опыте. Но, показывает В. И. Ленин, принятый здесь контекст не может быть признан достаточным. Опыт как предмет исследования признают и материалисты и идеалисты;

б) опыт есть средство познания — это взгляд, по мнению Авенариуса,— свидетельство материалистического толкования опыта, от которого он отгораживается. Но такое же понимание опыта, как показывает В. И. Ленин, наблюдается у субъективного идеалиста Фихте [15, *156*]. Следовательно, подводит итог В. И. Ленин, «ни определение опыта как предмета исследования, ни определение его, как средства познания, ничего еще не решает в этом отношении» [15, *156*].

Значит, термин «опыт» следует рассматривать в ином контексте, позволяющем установить другие значения его, те, которые действительно могут классифицироваться с точки зрения позиции в решении основного вопроса философии. Обращаясь к работе Богданова «Эмпириомонизм», в которой он, в целом идеалистически толкуя опыт, допускает тем не менее высказывания, позволяющие трактовать этот термин материалистически, В. И. Ленин в качестве достаточного контекста для истолкования термина «опыт» с целью установления материалистического или идеалистического смысла, заключенного в этом термине в данном тексте, выделяет следующие высказывания: в) «Сознание и непосредственный психический опыт — тождественные понятия» (Эмпириомонизм, ч. 2, *53*), материя же «не опыт», а «неизвестное, чем вызывается все известное» (Эмпириомонизм, III, XIII) — в этих случаях, резюмирует В. И. Ленин, Богданов «толкует опыт *идеалистически*» [15, *153*];

г) когда же Богданов «возражает реакционным философам, говоря, что попытки выйти за пределы опыта приводят на деле «только к пустым абстракциям и противоречивым образам, все элементы которых брались

все-таки из опыта»... он противополагает пустым абстракциям человеческого сознания то, что существует вне человека и независимо от его сознания, т. е. толкует опыт материалистически» [15, *153—154*].

Не менее важно, как показывает В. И. Ленин, учитывать в процессе истолкования уровень обобщения, на котором вырабатывается понятие, обозначаемое термином в том или ином учении. Произвольный перенос термина, обозначающего явления в одной области на другую, ведет к искажению существа учения, к его вульгаризации. Нарушение этого требования демонстрировал, в частности, Базаров, который, излагая махистский принцип «экономии мышления», характеризовал его как выражение несомненно «марксистской» тенденции в гносеологии [15, *175*]. «У Маркса есть «экономия». У Маха есть «экономия»,— иронизирует В. И. Ленин.— Действительно ли «несомненно», что между тем и другим есть хоть тень связи?» [15, *175*]. По ходу дальнейшего рассмотрения В. И. Ленин аргументированно показывает, что принцип «экономии мышления», положенный Махом в основу его гносеологии, ничего общего не имеет с понятием, шифруемым тождественным знаком «экономия» в политэкономическом учении Маркса. «Что люди, желающие быть марксистами, сближают политическую экономию материалиста Маркса с гносеологической экономией Маха,— это чистая юмористика» [15, *178*],— заключает В. И. Ленин. С этой же точки зрения В. И. Ленин решительно отбрасывает как антинаучные попытки при изложении исторического материализма пользоваться терминологией, выработанной в сфере биологии и заимствованной из чуждого марксизму модного учения энергетизма. «Можно ли себе представить,— пишет он,— что-нибудь более бесплодное, мертвое, схоластичное, чем подобное нанизывание биологических и энергетических словечек, ровно ничего не дающих и не могущих дать в области общественных наук?» [15, *347*].

Раскрытие истинного содержания понятия в процессе истолкования требует зачастую больших усилий, кропотливой исследовательской работы, сопряженной с вовлечением в реконструируемый контекст ряда опосредующих источников, позволяющих уточнить значение понятия, конкретизировать состав его предметной области. Образцом такого рода опосредованного анализа может служить рассмотрение В. И. Лениным вопроса о предметной

области понятий «кантианец» и «юмист» в том смысле, в каком употребляет их Энгельс. Обращаясь к работе Ф. Энгельса «Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии» и его введению к английскому изданию «Развития социализма от утопии к науке», В. И. Ленин констатирует, что здесь Ф. Энгельс не называет непосредственно тех философов, воззрения которых он классифицирует как кантианские и юмистские. Выяснение того, кто, собственно, подразумевался в данном случае Ф. Энгельсом, было важно в связи с необходимостью уточнить его отношение к линии Канта, Юма, махизма.

Поскольку исследуемый текст Ф. Энгельса не содержал прямого ответа на вопрос, В. И. Ленин прибегает к опосредованному анализу. Исходным здесь является тот факт, что работа Ф. Энгельса «Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии» создавалась как разбор книги К. Н. Штарке «Людвиг Фейербах», изданной в Штутгарте в 1885 г. Ссылаясь на эту книгу, Ф. Энгельс отмечал, что в ней Штарке защищает Фейербаха от нападок тех доцентов, которые представляют собой «выродившееся потомство классической немецкой философии» — их-то Энгельс и именует кантианцами. Этот факт дает право обратиться к работе Штарке как источнику, позволяющему уточнить, кого же, собственно, имел в данном случае в виду Энгельс. Оказывается, что Штарке ведет полемику со сторонниками Канта и Юма — А. Рилем, В. Виндельбандом и А. Ланге. Затем, анализируя работу Авенариуса «Человеческое понятие о мире», В. И. Ленин обнаруживает в ней утверждение Авенариуса о том, что выводы последнего совпадают с результатами А. Риля и прочих философов, которые, по выражению В. И. Ленина, «подчищали Канта под Юма» [15, *216*]. Данные объективного изучения подтверждают справедливость этой самооценки, которую дает своей позиции Авенариус. Такой анализ дает полное основание В. И. Ленину распространять на учение Маха и Авенариуса характеристику кантианцев и юмистов, которая содержалась в работе Ф. Энгельса.

Все труды основоположников марксизма-ленинизма демонстрируют образцы тщательного анализа текста в процессе осуществления критического историко-философского анализа. Такой анализ является необходимым условием аргументированной критики концепций совре-

менных представителей буржуазной философии и ревизионизма.

Всесторонне выполненный контекстологический анализ дает возможность исследователю понять текст. Но достаточно ли этого для того, чтобы реконструировать замысел автора текста, воссоздать во всей полноте тот реальный смысл, который приобретало его учение в процессе исторического развития философской мысли? Очевидно, нет. Понимание сказанного должно быть дополнено уяснением того, что осталось невысказанным в тексте в силу самых разнообразных причин (начиная от сознательной лжи, замаскированных умолчаний и неосознанных ошибок и вплоть до игнорирования того, что было общепризнанным, само собою разумеющимся для читателей, к которым непосредственно адресовался автор, но отнюдь не является таковым для современного исследователя, обращающегося к тексту). В этом смысле историку философии, стремящемуся воссоздать и объяснить характер и историю функционирования воззрений мыслителя прошлого, не меньше, чем слова, с помощью которых составлен текст, могут сказать «разрывы между словами», те молчаливо мыслимые промежутки, которые образуют подтексты данного текста. Смысл высказывания в его полноте постигается в сопоставлении того, что выявляет исследователь в результате анализа слов и сочетаний их в тексте, с тем, что он извлекает из умолчаний текста. «Торжество исторической критики,— подчеркивал В. О. Ключевский,— из того, что говорят люди известного времени, подслушать то, о чем они умалчивали» [87, *349*].

Решению этой задачи в значительной степени служит ситуационный анализ, к рассмотрению которого мы приступаем.

Глава V

СИТУАЦИОННЫЙ АНАЛИЗ ТЕКСТА

Исходным в подходе к рассмотрению проблем, связанных с ситуационным анализом текста, является фундаментально обоснованное в марксизме положение о социальной обусловленности философского мышления как такового. «Философы,— подчеркивал К. Маркс,— не вырастают как грибы из земли, они — продукт своего времени, своего народа, самые тонкие, драгоценные и невидимые соки которого концентрируются в философских идеях... Так как всякая истинная философия есть духовная квинтэссенция своего времени, то с необходимостью наступает такое время, когда философия не только внутренне, по своему содержанию, но и внешне, по своему проявлению, вступает в соприкосновение и во взаимодействие с действительным миром своего времени. Философия перестает тогда быть определенной системой по отношению к другим определенным системам, она становится философией вообще по отношению к миру, становится философией современного мира» [4, *105*]. В этом отмеченном К. Марксом взаимодействии философии с действительным миром своего времени и заложены истинные истоки, приводящие к рождению философского текста, обусловливающие заданность его, которая определяет замысел и смысл произведения.

Текст есть материализация мысли философа. Но для того чтобы понять эту мысль во всем ее объеме, необходимо выйти за рамки текста и той культурной области, к которой он принадлежит непосредственно. «Проблема той или иной культурной области в ее целом,— отмечал М. Бахтин,— познания, нравственности, искусства — может быть понята как проблема границ этой области. Та или иная возможная или фактически наличная теорети-

ческая точка зрения становится убедительно нужной и необходимой лишь в соединении с другими творческими точками зрения: лишь там, где на их границах рождается существенная нужда в ней, в ее творческом своеобразии, находит она свое прочное обоснование и оправдание; изнутри же ее самой, вне ее причастности единству культуры, она только голо-фактична, а ее своеобразие может представиться просто произволом и капризом» [36, *24*].

Совокупность социально обусловленных обстоятельств, на пересечении с которыми философское сознание рождает мысль, материализованную в тексте, и составляет ситуацию, определяющую заданность текста. В этом смысле можно говорить о тексте как порожденном потребностью разрешить ситуацию, в которой оказывается философское сознание, создающее или воспринимающее данный текст. Ситуационный анализ позволяет с наибольшей полнотой выявить диалогическую природу философского знания, которое всегда рождается как *ответ* на вопросы, порожденные общественным бытием, как *реплика* в споре, адресованная всем, кто уже пытался ответить на них, как *вызов* принять участие в решении вопроса тем, кто еще не высказался в процессе обсуждения его. «Автор,— подчеркивал М. Бахтин,— глубоко *активен*, но его активность носит особый, *диалогический* характер... Это активность вопрошающая, провоцирующая, отвечающая, соглашающаяся, возражающая и т. п., то-есть диалогическая активность...» [38, *310*].

Поэтому, в отличие от контекстуального анализа текста, где единицей исследования выступает *предложение*, первичной ячейкой ситуационного анализа является *высказывание* [38, *249—272*].

Предложение — это единица языка, истинное значение и смысл свой приобретающая в контексте. Высказывание же — единица речевого общения, границы которого определяются сменой речевых субъектов. Завершенность высказывания определяется тем, что оно включает в себя все, что хотел сказать автор по данному вопросу. До него — высказывания других по этому же вопросу, за ним — ожидаемая реакция тех, кому высказывание адресуется. Объем высказывания может колебаться от философского трактата в целом до отдельной реплики, не превышающей предложения. Таким образом, и отдельное предложение может выступать в качестве завершенного

высказывания. Но свойства высказывания ему не присущи как таковому. «Они,— как подчеркивает М. Бахтин,— присоединяются к предложению, восполняя его до целого высказывания. Предложение как единица языка всех этих свойств лишено: оно не отграничивается с обеих сторон сменой речевых субъектов, оно не имеет непосредственного контакта с действительностью (с внесловесной ситуацией) и непосредственного же отношения к чужим высказываниям, оно не обладает смысловой полноценностью и способностью непосредственно определять ответную позицию *другого* говорящего, то есть вызвать ответ. Предложение как единица языка имеет грамматическую природу, грамматические границы, грамматическую законченность и единство. (Рассматриваемое в целом высказывании с точки зрения этого целого, оно приобретает стилистические свойства). Там, где предложение фигурирует как целое высказывание, оно как бы вставлено в оправу из материала совсем иной природы» [38, *253*].

Это различие следует прежде всего учитывать при переходе от контекстологического к ситуационному анализу. Факторами, составляющими ситуацию, являются: а) совокупность обстоятельств, обусловливающих характер воззрений философа, формирующих его мировоззрение, а также б) своеобразие аудитории, которой философ адресует свое произведение.

Рассмотрим детальнее обе эти группы факторов.

В основе понимания первой лежит обоснованное в марксистско-ленинской науке положение, согласно которому борьба философских лагерей в истории философии является, в конечном счете, отражением классовых антагонизмов, обусловленных социально-экономическими условиями на определенном этапе исторического развития. Известно также, что, как правило, на протяжении истории передовые философские учения создавались мыслителями, выражавшими интересы прогрессивных классов общества, и наоборот.

В процессе ситуационного анализа это предполагает прежде всего учет социально-экономических условий, в которых формировалась или функционирует материализованная в тексте мысль философа, осознание отношения этой мысли к интересам борющихся классов и философских партий. Сам по себе такой анализ чрезвычайно сложен, недостаточно тщательное выполнение его подчас

порождает существенные разночтения в понимании истинного замысла и смысла анализируемых произведений. Ограничимся лишь одним примером. В нашей литературе довольно длительное время философия пифагорейцев рассматривалась как идеалистическое, мистическое учение, порожденное реакционными по своей классовой сущности мыслителями, воззрения которых формировались в отсталых в социально-экономическом отношении греческих колониях на сицилийском и южноиталийском побережьях — в так называемой «Великой Греции». Философия пифагорейцев противопоставлялась взглядам ионийских мыслителей, материализм которых объяснялся благоприятными условиями, сложившимися в передовой для того времени области Греции.

Чтобы не быть голословными, приведем несколько выдержек из работ, авторы которых представляли описанную только что точку зрения. В первом томе «Истории философии» можно прочитать, что «пифагорейцы и элеаты жили в древнегреческих колониях, расположенных в отсталой по сравнению с Ионией земледельческой южной Италии. Не удивительно, что именно в этих колониях обосновались реакционные мыслители» [77, *82*]. Пифагорейцы, подчеркивается здесь же, были «идеологами реакционной рабовладельческой аристократии» [77, *82*].

Таким образом, вырисовывалась весьма простая схема: Греческий Запад («Великая Греция») — отсталый в социально-экономическом отношении район, родина выразителей интересов реакционной аристократии, творцов философских систем, идеалистических и метафизических по своей сути, противопоставлялся передовому Греческому Востоку (Ионии), где жили прогрессивные мыслители, положившие начало материалистической и диалектической философии.

При всей простоте эта схема оказывается неверной, как только исследование углубляется в анализ конкретных фактов. Прежде всего оказывается несоответствующей действительности оценка «Великой Греции» как отсталой в социально-экономическом отношении области. «В середине V века и во второй половине его,— подчеркивает А. Н. Чанышев,— западные греки и «Великая Греция» достигают вершины в своем историческом развитии (в собственно Греции в это время наблюдается высочайший внутренний расцвет — эпоха Перикла). Гре-

ческие полисы западных греков вырастают в значительные торговые и промышленные центры. Через «Великую Грецию» проходили торговые пути из восточного Средиземноморья на запад и обратно» [152, *6*].

Существенных поправок требует также оценка философии пифагорейцев как реакционного идеалистического учения. Во-первых, дошедшие до нас тексты, содержащие изложение взглядов пифагорейцев, отражают почти двухсотлетнюю эволюцию школы, на протяжении которой пифагореизм «прошел все оттенки философии, начиная от материализма ионийской школы и кончая самым настоящим идеализмом платонизма» [98, *260*]. Во-вторых, если говорить о ранних этапах истории пифагореизма, то следует учитывать, что они соответствуют периоду становления древнегреческой философии, которая противостояла мифологическому супранатурализму как натурализм и лишь позднее окончательно раскололась на материализм и идеализм. В ранний период развития античной философии контраст между материей и духом полностью не осознается, и учения таят в себе лишь тенденцию к материализму или идеализму. Главное же направление развития на этом этапе определяется потребностями постепенного изживания мифологизма. Если же подойти к анализу пифагорейской философии с учетом этого положения, то нельзя не признать, что она представляла новый, высший этап становления философии по сравнению с воззрениями ионийских мыслителей. Идя по пути изживания мифологического мировоззрения, пифагорейцы создают философию, характеризующуюся более развитой абстрактностью и рационалистичностью. Именно это прогрессивное для своего времени стремление максимально преодолеть мифологическое мировосприятие в условиях еще окончательно не сформировавшейся философии таило в себе возможность подмены объективной реальности познающим эту реальность мышлением, опасность принижения эмпирического знания и роли опыта в познании, что привело к первым росткам идеализма и метафизики в италийской философии.

Этот пример мы привели не только для того, чтобы показать необходимость тщательного изучения обстоятельств, порождающих материализованную в тексте философскую мысль прежде, чем оценивать эти обстоятельства и саму философию как содействующие или тормозящие прогрессивному развитию философской мысли.

Дело в том, что и сама схема — «передовая в социально-экономическом отношении область — прогрессивная философия; отсталая область — реакционная философия» — требует существенных корректив при анализе ситуации, порождающей тот или иной конкретный текст или совокупность текстов, и при выявлении смысла, который приобретала в этой ситуации философская идея, в тексте воплощенная.

С одной стороны, история располагает фактами, которые позволяют констатировать прогресс философской мысли в отсталых в экономическом отношении странах. «...Страны, экономически отсталые,— подчеркивал Ф. Энгельс,— в философии все же могут играть первую скрипку: Франция в XVIII веке по отношению к Англии, на философию которой французы опирались, а затем Германия по отношению к первым двум» [13, *419—420*].

С другой стороны, не всегда оказывается возможным установить однозначную связь между материалистической или идеалистической позицией мыслителя и соответственно интересами прогрессивных и реакционных классов. Философское наследие, например, такого выдающегося отечественного мыслителя, как Григорий Сковорода, по существу идеалистично, хотя прогрессивная общественно-политическая позиция этого «крестьянского просветителя» [149, *6*] не вызывает сомнений.

Конечно, этот факт (а их число можно умножить) ни в коей мере не ставит под сомнение истинность марксистско-ленинского положения о том, что борьба материализма с идеализмом в конце концов отражает классовую борьбу, ведущуюся в антагонистическом обществе. Не менее очевидна проявляющаяся в истории связь материализма с интересами прогрессивных, а идеализма — с интересами реакционных классов. Эти положения представляют собой результат научного обобщения всей истории развития философии в антагонистическом обществе. Но переходя к изучению конкретной ситуации, знание общей тенденции следует дополнить специальным анализом, учитывающим многообразие форм проявления всеобщего и особенного в единичном. Речь идет о необходимости тщательного учета всех ступеней, опосредующих отражение социально-экономических условий в конкретной ситуации, задающей смысл и значение философскому тексту.

Даже довольно полная общая характеристика исторического фона в отрыве от конкретных условий, формирующих взгляды исследуемого мыслителя, в принципе недостаточна. Если ограничиваться ею, то можно впасть в логическую ошибку — «после этого — значит, вследствие этого»,— когда хронологическая последовательность предстает как причинная связь. В ситуационном анализе внимание должно быть направлено на живую среду, в которой философ выступает не как позирующий на фоне декорации резонер, а как активный участник событий.

Ситуационный анализ позволяет прояснить то, что можно назвать «сферой умолчания» в тексте, то, о чем в тексте не говорится, но без чего невозможно полностью установить значение сказанного в нем. «Сферу умолчания» можно представить состоящей как минимум из трех основных компонентов — в нее входит то, о чем не знает автор, то, о чем он знает, но сознательно умалчивает, то, что подлежит, так сказать, «несознаваемому» умолчанию в силу своей общеизвестности во всяком случае для автора и аудитории, к которой он прямо адресуется, что для них является «само собою разумеющимся».

Говоря о первом компоненте «сферы умолчания», мы имеем в виду необходимость в процессе ситуационного анализа четкого понимания того, что не мог знать автор текста, что не входило в состав того реального фонда знаний, на основе которого формируются положения, изложенные в тексте. Ведь то, что автору не было известно, не определяло ситуацию, в которой рождался текст, и не могло накладывать отпечаток на его содержание. На первый взгляд такое требование настолько самоочевидно, что о нем и упоминать-то вроде бы неуместно. Однако реальная практика историко-философских исследований довольно часто демонстрирует как раз забвение только что упомянутого требования. Ведь подчас при определении значения терминов, содержащихся в тексте, при выполнении прочих процедур, направленных на понимание его, исследователи учитывают не тот уровень знания, который был достигнут ко времени создания текста, а результаты познания, приобретенные в более поздний период. Так, например, поступали некоторые советские исследователи, когда пытались понять философские учения прошлого на основе представлений о существе проблем, имеющихся в философии диалектического и исто-

рического материализма. Наследие мыслителя прошлого искусственно расчленялось сообразно чертам и законам диалектического материализма, а процедуры понимания исчерпывались уяснением того, в чем и насколько философ достиг или не достиг уровня диалектико-материалистического видения проблемы. Такой лишенный конкретного историзма подход высмеивал еще Гегель, справедливо отмечая, что требовать от предшественников решения проблем, стоящих перед нами сегодня,— «такая же нелепица, как если бы зрелый муж старался возвратиться к точке зрения юноши или юноша захотел бы снова стать ребенком, хотя зрелый муж, юноша и ребенок являются одним и тем же индивидуумом. Попытки поместить среди живых мумифицированные трупы не удовлетворяют живых и ведут к уничтожению самих мумий» [59, *48*].

Тем более этот подход неприемлем для историка философии — марксиста. Чтобы избежать подобных недоразумений, необходимо прежде всего уяснить себе, что не могло войти в ситуацию просто потому, что оно еще не возникло. Однако сказанным проблема не исчерпывается. Ведь и из того фонда знаний, которые накоплены к моменту создания текста, далеко не все, даже имеющее к его содержанию прямое отношение, известно автору.

Реальное содержание конкретного философского учения, материализованного в тексте, зависит не от всего объема идейного материала, которым располагает человечество на данном историческом этапе (потенциальный базис для создания текста), а лишь от той части общего объема человеческих знаний, которая реально доступна мыслителю. Ее можно назвать актуальной областью теоретического базиса. Причем учесть эту актуальную область можно лишь на основе понимания той социально-политической ситуации, в которой данный текст создавался. Если политика господствующего в антагонистическом обществе класса в общем-то бессильна влиять на потенциальную область теоретического базиса, то она существенно регулирует актуальную область, через нее оказывая воздействие на содержание философских теорий. Это достигается прежде всего путем контроля за содержанием области незнания, того, что недоступно философу. Незнание, помимо целого ряда факторов, зависящих от индивидуума (он, разумеется, даже если семи пядей во лбу, не владеет всей информацией, доступной

и свободно распространяемой в рамках данного общества), во многом определяется теми препятствиями, которые объективно возникают на пути потока информации. Одним из них, например, является многоязычие, препятствующее в известном отношении общению между людьми, точнее — между группами, каждая из которых владеет только своим, отличным от другой, языком. В настоящее время в мире насчитывают около 2000 языков, и, конечно, знание их всех недоступно ни одному человеку в мире. Из этого числа можно исключить определенное количество языков, на которых пока что отсутствует сколько-нибудь значительная информация, необходимая для создания теоретического базиса философии. Это допущение само по себе весьма условно, поскольку практически любой язык достаточен для переноса информации, необходимой для теоретического базиса философии. Да и эта поправка мало что дает. Ведь количество языков, несущих ценную и необходимую для философии информацию, достаточно велико, что неизбежно ставит философа в зависимость от постановки дела по переводу литературы в обществе, к которому он принадлежит.

Правда, на более ранних этапах исторического развития этот фактор не играл столь существенной роли в силу наличия единого (во всяком случае для крупного региона) языка научных текстов. Но даже знание языка еще не означает реальной возможности почерпнуть достаточную информацию, имеющуюся на этом языке. Ведь необходимо иметь доступ к литературе, содержащей нужную информацию, а это существенным образом определяется политикой господствующего в антагонистическом обществе класса. Очевидно, перечень мероприятий, проводимых эксплуататорским государством по регулированию сферы незнания, можно было бы продолжить.

Однако не менее существенно учитывать еще один фактор, на который опирается государство в антагонистическом обществе, воздействуя на актуальный базис теоретического знания. Влияние политики в антагонистическом обществе очень часто сказывается в формировании отношения к философской системе (школе, кругу проблем, направлению, течению) через отношение к автору ее как представителю определенного класса. Отрицательное отношение к результатам философского творчества ученых, разделяющих в политике взгляды чуждого класса, вырабатывается априорно, на основании лишь

оценки их политического облика. Причем отрицательное отношение к определенному философскому учению может распространяться на школу, а подчас и на то направление, течение в целом, к которым принадлежит это учение.

Такой подход не дает возможности понять специфику философского учения. Утрачивается понимание тех звеньев, которые опосредуют связь философии с политической жизнью общества, исчезает возможность всесторонне учесть достижения философской мысли на данном этапе ее развития. Все эти факторы служат серьезным препятствием на пути дальнейшей позитивной разработки философской теории (и даже ее отдельных элементов) в эксплуататорском обществе.

Первые дни своего господства германский фашизм ознаменовал сожжением на кострах 120 тысяч томов, среди которых были труды Маркса, Энгельса, Гейне, Г. Манна и др. Этим давался сигнал к «очищению» Германии от идей «марксизма и классовой борьбы», от идей «свободы и материализма», как об этом заявлял Геббельс. Нашествие на Маркса и его учение велось и путем беззастенчивой фальсификации марксизма. Многие газеты, издаваемые в фашистской Германии в это время, публикуют поддельные цитаты из К. Маркса, который якобы утверждал, что «труд есть наказание, а в безделье ничаньи заложено настоящее счастье». При этом делались выводы о том, что только в «новой Германии», где освободились от марксистской идеологии, удалось добиться любви к труду и общей «народной солидарности» [144, *103—104*]. Так создавались психологические предпосылки для игнорирования марксистской философии в целом. Ведь не случайно в 1936 г. в Женеве президент Итальянского философского общества объявил, что марксистская диалектика не заслуживает больше даже обсуждения [56, *448*]. Здесь важно отметить, что политика господствующего класса не ограничивается лишь его границами. Господствующий класс в стремлении добиться поддержки всего населения страны учитывает психологию всех социальных групп общества, формируя и направляя их деятельность в нужном для него направлении.

В таких, например, исторически складывающихся у трудящихся социальных чувствах, как гуманизм, патриотизм, коллективизм, помимо прочего, заложена возможность и отхода от классовых позиций пролетариата. Воздействие на них реакционной буржуазной пропаган-

ды может культивировать у части трудящихся примиренческое отношение к классовому врагу, чувства непротивления злу, национализм, социал-шовинизм и др. Как известно, основной пафос ленинской работы «Что делать?» направлен на обоснование задачи внесения коммунистического сознания в среду пролетариата. При этом В. И. Ленин исходил из того, что в условиях господства буржуазного строя пролетариат не в состоянии самостоятельно выработать коммунистическое сознание.

Сказанное подводит нас к рассмотрению еще одного компонента «сферы умолчания», выявление которого предполагает необходимость уяснения в процессе ситуационного анализа того, что сознательно утверждал исследуемый текст своим молчанием.

Речь идет о необходимости в исследовании учитывать наличный в антагонистическом обществе неизбежный разрыв между сферой «официального» и «неофициального» сознания. Вводя такое разделение, М. Бахтин отмечал, что «чем шире и глубже разрыв между официальным и неофициальным сознанием, тем труднее мотивам внутренней речи перейти во внешнюю речь» [73, *25—26*]. Подчас трудность такого перехода настолько велика, что единственным средством донести «внутреннюю речь» до читателя является демонстративное молчание. Его-то и следует выявить при прочтении такого типа текстов. Продемонстрируем сказанное, обратившись к факту из истории отечественной общественной мысли.

Пожалуй, единственным русским печатным органом, как отмечают исследователи, который в 1859—1860 гг. вообще устранился от обсуждения вопросов, связанных с подготовкой реформы, отменяющей крепостное право, был журнал «Современник». По существу такое полное, демонстративное отстранение от всякого участия в обсуждении готовящегося фарса «освобождения» крестьян являлось веским и единственно возможным в условиях цензурного гнета царской России *высказыванием,* выражающим недвусмысленное отношение к «опостылому делу», отношение, которое может быть выявлено лишь через уяснение состава «сферы умолчания». «Современник» воспользовался тем правом, которое не мог отнять у оппозиционных деятелей, борцов с самодержавным деспотизмом ни один из русских царей — «правом молчания». Демонстративность такого молчания была очевидна в ситуации, сложившейся в России этого периода.

Наконец, в «сферу умолчания» входит то, что составляет интеллектуальное априори для автора текста. С одной стороны, оно определяется той идейной традицией, в рамках которой формируется мировоззрение мыслителя.

В. Ф. Асмус, рассматривая диалектику бытия и небытия у Платона, показывая преемственную связь с учением Платона философии Гегеля, которая проявляется, в частности, в решении этой проблемы, делает весьма глубокое замечание, иллюстрирующее смысл и значение только что отмеченного нами момента: «Гегелевская диалектика, конечно, возникла бы и в случае, если бы не существовало Платона, но в том *именно виде,* в каком мы ее знаем, она никогда не сложилась бы, если бы ей не предшествовала платоновская философия и платоновская диалектика» [29, *139*].

Но, значит, в состав ситуации, в связи с которой возможно адекватное понимание гегелевского текста, трактующего вопросы соотношения бытия и небытия, должно быть включено и знание о решении этой проблемы Платоном, учение которого определяло собой линию в той традиции, в рамках которой формировался Гегель.

В этом же смысле следует толковать известное высказывание В. И. Ленина о том, что нельзя вполне понять «Капитал», и особенно его первую главу, не поняв всей «Логики» Гегеля.

С проблемой традиции связан еще один существенный момент, формирующий этот компонент «сферы умолчания». Речь идет о факторах духовной культуры, которые обусловливают способ изложения и аргументации в тексте. Философ — автор исследуемого текста — является носителем мировоззрения и связанных с ним мировосприятия и мироощущения определенной эпохи, классов, социальных групп. Опосредуя направленность и результаты философского творчества, мировоззрение прежде всего проявляет эту свою роль во влиянии на общественное сознание эпохи в целом, определяя настроенность его, которая обычно характеризуется не вполне четкими терминами типа «дух времени», «умонастроение эпохи», «духовная атмосфера» и т. п. Очевидно, более адекватно передает содержание этих характеристик понятие «состояние общественного сознания», которое А. Уледов определяет как «целостные проявления общественного сознания». «Их целостность,— пишет он,— состоит в том, что

доминирующие идеи и взгляды, чувства и настроения, пронизывая все содержание общественного сознания, придают последнему определенное качество» [141, *258—259*]. (Конечно, говоря о «целостности» состояния общественного сознания эпохи в условиях господства антагонистических отношений, необходимо иметь в виду крайне ограниченный ее характер).

Состояние общественного сознания, сформированное мировоззрением конкретной эпохи и класса, создает своеобразный экран, сквозь призму которого осуществляется отбор, оценка, истолкование идей мыслителем. Оно определяет способ аргументации философских идей, выбор круга проблем и характер их изложения, устанавливает границы интеллектуального поля, в пределах которого разворачивается борьба между материализмом и идеализмом. Короче говоря, формирует стиль философского мышления и изложение результатов его в тексте.

Выявление стилистических особенностей текста тем самым позволяет реконструировать существеннейшие компоненты «сферы умолчания», без которых понимание текста будет неполным или извращенным. В связи с этим в ситуационном анализе немаловажную роль играет проблема стиля изложения философского текста.

Термин «стиль» (от лат. stilus — остроконечная палочка для письма; манера письма, способ изложения) обычно употребляется для характеристики типичных форм внешнего выражения какого-либо явления человеческой жизни и деятельности. Совокупность форм, из которых складывается стиль данного явления, выявляют его физиогномическое единство, отражает своеобразие личности («стиль — это человек» — Ж. Бюффон), определенного типа человеческой деятельности, определенной эпохи («стиль — это эпоха» — И. Винкельман). Собственно, с именем автора последнего изречения, очевидно, и связано введение термина «стиль» в науку. В XVIII в. И. Винкельман обращается к нему в связи с потребностью датировать материальные памятники в археологии. Он обнаружил, что принадлежность памятника к той или иной эпохе можно установить, исходя из некоторых типичных именно для этого времени приемов их изготовления. Совокупность этих приемов как бы маркирующих памятник, указывающих место и время его изготовления, он характеризует как проявление стиля эпохи.

Обычно термин «стиль» относят по преимуществу к ха-

рактеристике лингвистических и эстетических феноменов. Однако он употребляется и в более широком смысле — как выражение особенностей, маркирующих любой тип человеческой деятельности (стиль хозяйствования, стиль научного мышления, стиль художественного мышления, стиль поведения, стиль жизни, стиль управления и т. п.) и реализации продуктов этой деятельности, обусловленных конкретно-историческими условиями (стиль автора, стиль мышления, присущий определенной научной школе, течению, направлению, определенному классу или иной социальной группе, определенной эпохе).

Обращаясь в процессе истолкования философского текста к проблеме стиля его изложения (отражающего, в свою очередь, стиль мышления и стиль жизни автора его), мы сосредоточиваем внимание не столько на предметном содержании текста, не на том, *что* думал автор его по поводу тех или иных проблем, сколько на вопросе, *как* он это делал, в *чем* заключалось своеобразие способа выработки результатов его интеллектуальной деятельности, особенность манеры ставить вопросы, спорить, аргументировать, на основе *каких* принципов осуществлялось им освоение и обогащение культуры. Здесь в круг нашего интереса должна входить «логико-культурная *процессуальность* мышления» (М. Баткин), что позволяет воспроизвести картину состояния культурного сознания в широком смысле этого слова, которое и образует ситуацию, специфически определяющую замысел и смысл излагаемого в тексте.

Стиль представляет собой некоторое историческое априори, обусловливающее общую направленность мышления, задающее основные эвристические рамки творческой деятельности в определенную эпоху. Стиль определяется «парадигмой» (Т. Кун), «эпистемой» (М. Фуко) научного творчества данной эпохи. Под этими терминами («парадигма», «эпистема») обычно понимают образец или модель, задающие способ познавательной деятельности, образующие совокупность исходных принципов построения теории, упорядочения предметного материала, его осмысления. Это тот методологический каркас, который обусловливает единство текстов, создающихся в рамках определенного типа научного творчества на определенной стадии его исторического развития. Понимание этих общих, исторически меняющихся схем, обусловливающих стилистические особенности способа мы-

шления и изложения результатов его, могут быть интерпретированы в русле проблематики «объективных мыслительных форм», разрабатываемой К. Марксом в «Капитале». Рассматривая категории буржуазной политэкономии, К. Маркс характеризует их как «общественно-значимые, следовательно объективные мыслительные формы для производственных отношений данного исторически определенного общественного способа производства — товарного производства» [8, *86*]. Эти формы для их носителей приобретают «прочность естественных форм общественной жизни... характер непреложности» [8, *85—86*], они представляются «само собою разумеющимися», «естественными и необходимыми», определяя тем самым стилистическое своеобразие творчества в данную историческую эпоху.

Обусловливая способ достижения определенных результатов, эти объективные мыслительные формы выполняют тем самым методологическую функцию. Ведь метод — это «способ достижения определенных результатов в познании и практике» [91, *508*]. Но выступая внутренней формой исторически определенного типа духовного производства, метод по-разному проявляется в различных сферах духовной культуры. К тому же в силу «непреложности» лежащих в основе его мыслительных форм он в большинстве случаев функционирует без осознания его природы. Самопознание теории отстает от самой теории или вообще отсутствует. Кроме того, даже при наличии методологических формул в тексте понять их труднее, так как они являются абстракцией более высокой степени, нежели понятия. Вот почему путь к постижению метода, лежащего в основе философской деятельности, материализованной в тексте, лежит через установление эмпирически устанавливаемых фактов метода, которыми выступают стилистические особенности текста. Стиль есть обнаружение и проявление метода в конкретно-исторических условиях, обусловливающих специфику функционирования метода. Стиль тем самым выражает «технологию» определенного типа духовного производства в конкретной исторической ситуации. Он характеризует способы освоения культуры, специфически присущие данному социуму на данном этапе исторического развития. Именно с овладения «способами освоения» и начинается в историко-философском истолковании познание иной культуры, проникновение в духовную сердцевину ее.

Стиль выступает не только формой деятельности, но и условием ее в той степени, в какой он носит характер канона, обусловливая критерии внеличной «правильности» мышления и способов изложения его результатов. С. Б. Крымский в связи с этим отмечает, что «понятие стиля как эпохи связано с определенным каноном и стандартными представлениями, на основе которых строится мир науки на определенном этапе ее исторического развития» [93, *94—95*].

Особенно на ранних этапах исторического развития в качестве канона выступает определенный текст или совокупность текстов, рассматривающихся как эталон правильной формы содержания, представленного в текстах. «Канонические тексты,— пишет Ю. В. Рождественский,— в истории любой цивилизации представляют собой как бы исходный пункт этой цивилизации. К таким текстам рукописная традиция возводит самое себя. С точки зрения древности и средневековья канонический текст стоит как бы во главе и в центре текстовой традиции, и все прочие тексты создаются как своеобразные изводы из канонических текстов» [132, *224*]. Поэтому *анализ,* направленный на выявление стилистических особенностей изложения философских идей, должен исходить прежде всего из рассмотрения тех текстов, которые приняты в качестве канонических в пределах интересующей нас социально-культурной ситуации.

Наряду со стилеформирующими существенно указать на компоненты, посредством которых стиль сам обнаруживает себя. К числу компонентов, образующих стиль философского мышления и соответствующего ему изложения результатов философского познания, следует отнести определенный способ описания и объяснения, образующий норму ви́дения проблемных ситуаций. Стиль в этом смысле опирается на определенное понимание человека и мира, его внутренних и внешних свойств, поведения человека и отношения его к общественным явлениям, понимание природы и отношение к ней [76].

Стиль выражается в определенной субординации проблем, составляющих содержание философского сознания эпохи. Акцент, который делался, скажем, в различные периоды исторического развития античной философии то на натурфилософских, то на этических проблемах, существенно характеризует стилистические особенности мышления на каждом из этих этапов. Кроме того, в про-

цессе исследования стиля существенно выявить не только центр и периферию в составе философской проблематики того или иного периода, эпохи, но и уяснить, каков вообще круг проблем, подлежащих философской рефлексии на данном этапе исторического развития. Дело в том, что стилистические особенности философского мышления определяются не только кругом проблем, который приобретает первостепенное значение, но и фактом отсутствия тех или иных проблем в составе проблемного поля философского мышления. Этот фактор существенным образом определяет и характер историко-философского подхода к изучению тех или иных явлений прошлого.

Общеизвестно, например, что термин «эстетика» введен был впервые А. Баумгартеном в середине XVIII в., да и то в смысле, далеко не тождественном нынешнему. Конечно, рождение самой идеи не всегда совпадает с рождением термина. Но и разрыв между ними не может исчисляться тысячелетиями. В данном случае он свидетельствует по крайней мере о том, что, скажем, античность и средневековье не знали понятия «эстетика», и эстетическая проблематика не консолидировалась в качестве самостоятельной целостности в проблемном поле философского мышления этих эпох.

Игнорирование этого факта подчас побуждает современных исследователей «монтировать» эстетику античности или средневековья, исходя из современных представлений об этой науке, ее сущности, задачах, методе и материалах. При таком подходе в качестве исходной рабочей установки принимается фикция, допускающая, что мыслители прошлого, вместо того, чтобы решать волновавшие их вопросы, занимались лишь подготовкой работы над проблемами, которые волнуют нас сегодня. Исследователь изначально задается целью искать в материале то, чего там по определению быть не может. Такого типа подход оказывается малоплодотворным в свете задач историко-философского исследования. Но отсюда вовсе не следует, что вообще нецелесообразно рассуждение об эстетической мысли при характеристике тех эпох, когда, собственно, отсутствовала наука эстетика как таковая. Напротив, как пишет по этому поводу С. С. Аверинцев, «отсутствие науки эстетики предполагает в качестве своей предпосылки и компенсации сильнейшую эстетическую окрашенность всех прочих форм осмысления бытия... Пока эстетики как таковой нет, нет и того, что не

было бы эстетикой. А это означает, что история эстетики применительно к таким эпохам должна приобрести форму широкой типологии стилей мировосприятия: исследователь ограничивает себя уже не формальным отбором материала, но исключительно модусом, в котором этот материал им рассматривается. Его анализу подлежит онтология — но поскольку она пережита и непосредственно укоренена в жизненном чувстве эпохи: космология — но как пластическая картина эмоционально обжитого мировоззрения; этика — но в той мере, в которой она дает наглядные и выразительные образы морально долженствующего» [23, *133*]. Именно такой подход, как известно, демонстрируют труды С. С. Аверинцева, М. М. Бахтина, Д. С. Лихачева, А. Х. Лосева, посвященные исследованию эстетической мысли прошлого. Существенно, что при таком подходе первостепенное внимание исследователей сосредоточено именно на выявлении и анализе «мировоззренческого стиля».

Стиль эпохи выражается также в своеобразной координации, складывающейся между различными формами общественного сознания. Доминирующая роль религии в средневековье, науки — в Новое время, искусства — в эпоху Возрождения, политики — в общественной мысли Франции середины XVIII в., художественной литературы, литературной критики и публицистики — в жизни России середины прошлого столетия в значительной степени обусловливает характер связи, степень слитности философии с иными формами духовной культуры. Этот показатель стиля философского мышления чрезвычайно важен для историка философии. Он определяет меру необходимости обращения к продукции нефилософского творчества при характеристике философской мысли. Говоря в этой связи о философии Гераклита, которая излагалась не философским, а «абстрактно-мифологическим» стилем, А. Ф. Лосев замечает: «Философию и эстетику Гераклита в сущности так же трудно вскрыть, как и философию Гомера. Конечно, не существует человека вообще без идеологии, не существует и поэта без того или иного философского мировоззрения. Есть философия Пушкина, есть философия Тургенева. Но как добраться до такой философии? Как ее формулировать? ...Музыку нельзя целиком выразить в слове, ибо иначе не было бы смысла в существовании музыки отдельно и независимо от слова. Но точно так же невозможно целиком выразить в понятии

и поэзию, а тем более мифологию. Тут всегда возможны все новые и новые логические оттенки в понимании.

Вот почему вопрос о *стиле* Гераклита,— заключает исследователь,— есть вопрос самый важный и существенный» [97, *347*].

Выявление своеобразной для каждой эпохи сращенности философии с иными сферами духовной культуры позволяет обнаружить существенный материал для характеристики философского мышления в сферах, которые представляются современному сознанию достаточно удаленными от специфически философской проблематики. Так, Ю. Лотман отмечает, что при характеристике отечественной средневековой философской мысли существенную роль среди прочих моментов играет учет казалось бы весьма далекого от сферы философии понятия географического пространства. Ведь средневековому стилю мышления присущ оценочный подход к самому понятию земной жизни, которая мыслится как противостоящая небесной. Земля как географическое понятие одновременно воспринимается и как место протекания земной жизни, тем самым приобретая явно выраженное религиозно-нравственное значение. Отдельные земли воспринимаются как праведные или грешные, перемещения в географическом пространстве — как движение по шкале религиозно-нравственных ценностей. Отсюда вырабатывается особое отношение к путешественнику, представление о святости связывается с отказом от оседлой жизни. В основе этой особенности, как показывает исследователь, лежит тот факт, что география «еще не воспринималась как особая естественнонаучная дисциплина, а скорее напоминала разновидность религиозно-утопической классификации» [104, *212*]. Этот факт оказывается весомым компонентом, характеризующим стиль средневекового мышления (в определенной степени он не распространяется на средневековых мистиков), учет которого необходим в процессе ситуационного анализа.

Существенно проявляется стиль в способе аргументации философских положений и связанном с ним выбором системы авторитетов, отношением к предшествующей историко-философской традиции.

Раньше уже отмечалась присущая классическим философским системам многосмысленность, проявляющаяся в процессе их функционирования. В этой связи в качестве одной из стилистических особенностей той или иной эпо-

хи, периода, философского направления и т. д. может рассматриваться преобладающая тенденция в истолковании философской системы прошлого. Например, в эпоху Возрождения прогрессивные мыслители противопоставляли философии Аристотеля, догматизированной в эпоху Средневековья, философию Платона. Такое противопоставление несомненно типично для стиля мышления ренессансных деятелей. Своеобразное истолкование философии Платона и Аристотеля в то время существенно отличается от отношения и оценки античных учений, присущего современной историко-философской науке. Это следует учитывать, оценивая позиции мыслителей прошлого. Очевидно, недостаточное внимание к конкретно-исторически обусловленной специфике понимания философии Платона и Аристотеля в эпоху Возрождения побудило даже такого тонкого исследователя прошлого, как В. Ф. Асмус, рассматривать ренессансный подход к философии Платона и Аристотеля как свидетельство простой историко-философской ошибки. Характеризуя отношение к античной традиции ренессансных мыслителей, он замечает: «Понятый (ошибочно) в духе натурализма платонизм был противопоставлен аристотелизму, в котором, столь же ошибочно, начинали видеть знамя косности и рутины, философского и научного застоя мысли» [29, *318*].

В оценке этой особенности, присущей стилю мышления ренессансных мыслителей, вероятно, более прав А. Х. Горфункель. «Дело, однако, не в «ошибочном» понимании платонизма и аристотелизма,— пишет он.— Следует исходить не из исторически достоверных учений Платона и Аристотеля, ибо «в чистом» виде они содержались только в их творениях.

В дальнейшем не существовало «истинного» платонизма или аристотелизма, но лишь определенные их истолкования в различных философских школах и направлениях последующих эпох — до тех пор, пока платонизм и аристотелизм были живыми участниками идейной борьбы и не превратились в достояние историков философии. Если говорить о средневековье и Возрождении, то аристотелизм существовал в традиции как ортодоксально-томистского, так и деистически-аверроистского толкования, а платонизм — в виде пантеистической либо мистической его переработки. Но помимо сложившейся многовековой традиции во всех известных тогда формах схоластического аристотелизма были, очевидно, такие черты, кото-

рые требовали преодоления, равно как в неоплатонизме — свойства, подобному преодолению способствовавшие. По-видимому, дело прежде всего в противостоянии строго уравновешенной иерархической системы перипатетизма, косные черты которого были усугублены схоластикой, и динамической картины мира, представшей в неоплатонизме» [66, *115—166*]. Мы обращаем внимание на завершающее предложение в приведенной цитате. Оно резюмирует характеристику картины мира, лежащей в основе и определяющей стили мышления двух эпох. Это противостояние косного, строго иерархизированного облика мира, присущего средневековому мировоззрению, и динамичной картины мира выражается в смене отношения к авторитетам прошлого, на которые опирается философское мышление. В прямой связи с отношением к прошлой философской традиции, к авторитетам минувшего и современным для носителя интересующего нас стиля мышления находится проблема цитирования как один из существенных компонентов, манифестирующих своеобразие стиля.

Проблема цитирования чужого автора и связанная с ней проблема плагиата чрезвычайно древняя. Она прослеживается уже в античности. А. Чанышев иллюстрирует наличие ее в древности, указывая на тот факт, что уже Платон подвергался обвинениям в плагиате со стороны его современников. Из жизнеописаний Платона известно, что он находился под значительным влиянием идей пифагорейцев. Диоген в связи с этим сообщает, что Платону удалось приобрести сочинение пифагорейца Филолая «О природе». В его время сложилось мнение, что «Тимей» Платона представляет не что иное, как результат плагиата, заимствования из книги Филолая. Тимон — желчный скептик, подвергавший злым насмешкам всех, кроме своего учителя Пиррона, в «Силлах» прямо писал: «И ты, Платон. Ибо тобой овладело сильное желание учиться. За большую сумму серебра ты купил маленькую книгу. Выбирая оттуда самое лучшее, ты научился писать диалог «Тимей». Приводя это высказывание, Геллий толкует его как обвинение Платона в плагиате. Он пишет, что Тимон «дает оскорбительное название философу Платону за то, что последний купил за дорогую цену книгу, заключающую в себе пифагорейское учение, и из нее сделал «Тимея», известный и славный диалог» [Цит. по: 152, *73*].

Отмечая как «одну из интереснейших стилистических проблем» эпохи эллинизма и Средних веков проблему цитаты, М. Бахтин отмечает, что в эти периоды «бесконечно разнообразны были формы явного, полускрытого и скрытого цитирования, формы обрамления цитат контекстом, формы интонационных кавычек, различные степени отчуждения или освоения цитируемого чужого слова. И здесь нередко возникает проблема: цитирует автор благоговейно или, напротив, с иронией, с насмешкой. Двусмысленность в отношении к чужому слову часто бывает нарочитой... Границы между чужой и своей речью были зыбки, двусмысленны, часто намеренно извилисты и запутаны. Некоторые виды произведений строились, как мозаики, из чужих текстов» [37, *16—17*].

В новое время границы между чужим и своим словом в тексте выделяются четче, что делает еще более очевидной необходимость учета специфики цитирования в стилистическом анализе.

Наконец, к компонентам, выражающим стиль, следует отнести своеобразие исторически изменяющихся литературных форм изложения результатов философского мышления. Схоластический трактат, написанный в виде комментария, состоящий из изложения «вопросов» и «проблем», с четкой формальной структурой, с тщательным разбором возражений и опровержений существенно отличается, скажем, от таких форм изложения, принятых в эпоху Возрождения, как выдержанная в соответствии с правилами риторического искусства речь, инвектива, философская поэма, диалог, где автор до конца не отождествляется ни с одним героем. Чрезвычайно разнообразны формы философских произведений в Новое время, где на них все более накладывает отпечаток личность автора, обусловливая изменения их не только со сменой исторического периода, но и с переходом от одной философской школы к другой, от одного автора к другому.

Перечень признаков стиля наряду с названными нами основными, очевидно, можно было бы продолжить. Но существенны не столько эти признаки, сколько то, что стиль, обусловливающий структурное единство произведений, сам по себе выступает как органическое целое. Признаки стиля не сосуществуют в произведении, а пребывают в органической взаимосвязи. Они взаимообусловливают друг друга. Это позволяет реконструировать органическое целое того или иного произведения по фраг-

ментам, которыми мы располагаем, «предсказать» его предполагаемую форму.

Смена стиля позволяет по-новому оценивать прошлые решения, предложив оригинальные, принципиально отличные пути осмысления известного ранее. Глубокий учет именно этой особенности составляет существо докторской диссертации К. Маркса, где превосходно показана трансформация учения античных атомистов в зависимости от изменения стиля мышления, характерного для творчества Демокрита и Эпикура как мыслителей, живших в различные периоды истории античного общества.

Резюмируя сказанное ранее, отметим, что стиль, присущий представителям тех или иных социальных групп на определенном этапе исторического развития, является выражением мироотношения носителей данного стиля. Он определяет характер общения, жизнедеятельности (стиль жизни) и мышления (стиль мышления). Поскольку речь идет об историко-философском истолковании, направленном на реконструкцию стилистических особенностей жизни и мышления представителей прошедших эпох, постольку единственным путем проникновения в особенности стиля служит анализ структуры построения, способов изложения материала в дошедших до нас сочинениях мыслителей прошлого. Иными словами, стиль жизни, общения и мышления постигается в процессе историко-философского анализа стиля изложения, посредством которого проявляется самосознание деятелей интересующей нас культуры. Стиль изложения находит свое выражение в структуре текста, с вычленения которой и должен, очевидно, начинаться стилистический анализ. Интересным примером такого рода анализа является работа по вычленению и реконструкции текстов, являющихся памятниками древнекитайской культуры, выполненная В. С. Спириным. Результаты, полученные при этом, изложены в его книге «Построение древнекитайских текстов». Ученый осуществил, на наш взгляд, плодотворную попытку воссоздать систему построения содержания источников, то есть аппарат «разведения» и выведения понятий, и на этой основе реконструировать стиль изложения, характерный для исследуемой эпохи. «Суть предлагаемого метода историко-философского подхода к источникам,— отмечает он,— заключается в следующем. Источники изучаются с точки зрения их формального строения и возможных семантических функций. Затем в логико-

гносеологической концепции древности. Обнаруживаются термины, которые так или иначе связаны с обнаруженными фактами структуры. Сопоставление этих двух рядов сведений дает возможность более конкретного представления логико-гносеологической концепции древности и структуры текстов» [136, *15*].

Такой подход позволил исследователю выявить своеобразную единицу — набор из девяти предложений, являющихся канонической формой древнекитайских текстов. Эта единица дает возможность определить «практическую логику» построения древнекитайских философских текстов. Существенно, как установил Спирин, что эта логика принципиально отлична от той, которая определяет стилистику европейских текстов. Тем самым был опровергнут упрек, брошенный А. Форке еще в начале века, в «алогичности» китайского разума и китайской философии. В основе оценки А. Форке лежало неправомерное распространение логических воззрений, центром которых представляется аристотелевская силлогистика в ее традиционном истолковании, на характеристику логического строя древнекитайских текстов, на характеристику стиля изложения, принятого в древнекитайской философии.

Наряду с различением стиля жизни, стиля мышления и стиля изложения классификация стилей может исходить из учета субъекта — носителя стиля.

В этом смысле говорят о стиле эпохи, стиле определенной сферы культуры, стиле конкретной социальной группы, стиле личности. Названные здесь виды стиля в реальной истории выступают не просто рядоположенными, сосуществующими, но и органически взаимосвязанными между собою компонентами.

Общий стиль жизни и мышления эпохи накладывает свой отпечаток на все сферы культуры. Конечным же результатом проявления стиля эпохи выступает личность, в продуктах индивидуального творчества которой, собственно, и проявляется стиль социальной группы, сферы культуры и эпохи в целом. Сказанное касается и ранних этапов исторического развития, где личностное начало, да и особенные стилистические различия, чрезвычайно слабо выражены в продуктах деятельности. Какой бы обезличенной ни выступала литература, каким бы церемониальным, условным ни было литературное слово, как бы глубоко ни подавлялась авторская воля волей жанра, эта

условность становится возможной лишь потому, что люди «условились» между собою о ней. В такой «безликости» в конце концов также обнаруживается личность автора. Несвобода слова человека есть знак несвободы его самого, замкнутости его внутренней жизни. На каждом этапе человеческой истории проявляется диалектика общего (стиль эпохи), особенного (стиль определенной сферы культуры, конкретной социальной группы) и единичного (стиль личности) в реальном функционировании стиля. В общем же плане картина исторического развития представляет собой процесс прогрессирующего усложнения взаимодействия стиля эпохи, стиля сфер культуры и социальных групп со стилем личности.

В период господства рабовладельческих и феодальных производственных отношений стиль эпохи играет преобладающую роль, приглушая, а то и прямо подавляя особенное и единичное. Причины этого прежде всего в характере собственности, которая в отличие от буржуазной принимает на себя функцию представительства личности, лишая индивида стимулов для выявления собственных индивидуальных черт.

Господство добуржуазных форм собственности и предполагает и обусловливает неразвитость личности, исключает возможность, да и потребность, выявить себя как личность. С этим связана «негибкость», «жесткость» восприятия произведения рецепиентом, неразвитость которого предполагает устойчивость стиля, облегчающую восприятие текста.

Лишь в Новое время, с развитием буржуазных отношений, степень развития личности становится достаточно высокой, чтобы сделать излишней если не сам канон, диктуемый стилем эпохи, то идею необходимости общих канонов как некоего положительного начала. Прогресс индивида здесь достигает той стадии, когда отпадает потребность в едином «стилистическом ключе» для прочтения произведений.

С другой стороны, усложнение сфер, опосредующих проявление стиля эпохи в продуктах индивидуального творчества, обусловлено прогрессирующим процессом дифференциации различных сфер культуры и связанной с этим возрастающей ролью тех отличий, которые накладываются каждой сферой на функционирование стиля эпохи. Хорошо известно, что не только в эпоху господства рабовладельческих отношений, но и в Средние века проявле-

ние, так сказать, в «чистом» виде стиля эпохи существенно облегчалось отсутствием четких границ между литературой, другими искусствами, естественно-научными знаниями, общественной и философской мыслью, «открытостью» всех форм культуры. С этим же связан хорошо известный факт чрезвычайной многосторонности, истинной энциклопедичности деятелей эпохи Возрождения. Широта их интересов выступала не только свидетельством личной одаренности каждого из них, но составляла характерную черту культуры эпохи.

Кардано мог заниматься геометрией, арифметикой, музыкой, астрологией, оптикой, медициной, магией, географией, архитектурой, политикой, теологией и толкованием слов. Патрици — математикой, оптикой, космологией, поэтикой, историографией, политикой, военным искусством, мелиорацией и книжной торговлей. Все это было возможно также и по той причине, что границы, разделяющие эти сферы деятельности, были еще чрезвычайно зыбки и неопределенны. Сказанное обусловливает чрезвычайную сложность выявления индивидуальных и особенных стилистических отличий в процессе истолкования текстов, относящихся по времени создания к ранним эпохам истории философии. Вместе с тем историку философии Нового и новейшего времени предстоит совершить ряд процедур на пути реконструкции стиля эпохи, скрытого за особенными и индивидуальными стилистическими отличиями исследуемого текста.

Говоря о стилях, нельзя не останавливаться на характеристике основных и «переходных» стилей.

Каждый стиль, как уже отмечалось,— это в определенной степени «нивелировка», ограничивающая познавательную деятельность конкретными рамками. Исследователи прибегают к понятию «инерция стиля», задачей которого является превратить в завершенное то, что в жизни не завершено. Поэтому любое последовательное осуществление единства стиля сопряжено с жертвой жизненного содержания, которое не укладывается в рамки этого единства. Значимость этой жертвы становится все более ощутимой, по мере того как мировоззрение, на основе которого стиль складывается, исчерпывает возможности для дальнейшего прогрессивного развития познания. В такие периоды наблюдается усложнение стиля, своеобразная стилистическая дисгармония, приводящая к образованию так называемых переходных стилей. Развитие стилей

совершается не только путем создания новых стилей, приходящих на смену изжившим себя. Существенным фактором, подготавливающим почву для рождения нового, является преобразование действующего стиля, который и выступает в качестве «переходного» образования, расшатывающего нерушимое единство господствующего стиля с соответствующим ему мировоззрением.

Строго говоря, «переходной стиль» не нов. Он строится на основе традиционно существующего стиля, но при этом предполагает существенное преобразование его функций, что ведет к той плодотворной дисгармонии, которая позволяет преодолеть однозначную связь стиля с соответствующим ему мировоззрением, превратить его в средство для выражения иных мировоззренческих идей, приходящих на смену изжившим себя.

Обращаясь к произведениям Джордано Бруно, современники его отмечали сложность и необычность стиля изложения. Привычная логическая строгость, характерная для стиля научных трактатов того времени, сменялась здесь гиперболизмом, гротескными смещениями, множеством метафор, сложных аллегорических образов, неожиданными отступлениями в сферу личных переживаний, автобиографическими воспоминаниями, поэтическими пассажами. Все это многоголосие, составляющее особенности стиля научных трактатов Джордано Бруно, дисгармонировало с общепринятым в эпоху Средневековья стилем изложения. Отвергая господствующий стиль, Бруно получал возможность расшатать средневековое мировосприятие, высмеять «книжных педантов» раннего Возрождения, направить мысль к поиску истины не в трудах авторитетов прошлого, а в исследовании самой природы. Новый стиль трактатов Бруно создавался на основе усложнения способа мышления и выражения, который сформировался в рамках традиционной для средневековья смеховой карнавальной культуры. Новым здесь было существенное переосмысление функциональных характеристик традиционного стиля. Если в Средневековье язык смеховой культуры допускался как неофициальный, подчеркнуто внегосударственный, внецерковный способ общения, связанный с традицией средневекового карнавала с четко обозначенными пространственными и временными границами, допускающими его функционирование [см. 34], то Бруно решительно порывает с этими ограничениями. Карнавальная стихия со всеми присущи-

ми ее стилю атрибутами проникает в запретную для нее сферу научного текста. И тем самым она приобретает особое, новое мировоззренческое звучание. Она разрушает традиционное для средневековья представление о «верхе» и «низе». Она приземляет науку, направляя ее от дел небесных, божественных в сферу человеческого, земного. Смех лишает ореола святости авторитеты, казавшиеся незыблемыми. Лишенные этого ореола, они уже не представляются столь нерушимыми.

Анализ стилистических особенностей текста позволяет существенно прояснить те моменты ситуации, которые обусловили специфику мировоззрения автора исследуемого текста.

Однако на этом задачи ситуационного анализа не исчерпываются. Своеобразие ситуации, определяющей характер замысла и смысла текста, определяется не только особенностями мировоззрения его творца. Во многом оно зависит от аудитории, которой автор адресует свое произведение, от тех задач, которые он ставит перед собой при этом, от специфики отношения к тексту реципиента.

Как известно, текст рождается в результате возникновения у автора его определенной мысли, а также в результате потребности высказать эту мысль другому, передать ее аудитории. Образ читателя незримо присутствует еще в момент создания книги. На этом этапе воздействие образа будущего реципиента отражается в поисках способа изложения той философской идеи, которую стремится донести до читателя автор произведения. Текст выступает своеобразным рубежом двух сознаний. Мысль высекается у восприемника в результате столкновения с текстом. Причем эта мысль всегда «своя», она не пассивно воспринимается от иного, а возникает каждый раз заново в процессе восприятия текста. Текст пробуждает мысль у восприемников. Сказанное неизбежно учитывается автором, стремящимся с помощью создаваемого им текста вызвать определенные мысли у восприемников. Посредством текста совершается встреча двух сознаний. Перед каждым участником общения открывается картина, обусловленная единственностью собственного, социально-культурно детерминированного места, занимаемого им в мире. «Когда мы глядим друг на друга,— отмечает в связи с этим Бахтин,— два разных мира отражаются в зрачках наших» [38, *22*]. Поэтому автор, приступая к созданию текста, вынужден стремиться прежде всего

«выйти» из себя, попытаться мысленно взглянуть на себя и создаваемый им текст глазами другого. Но для того чтобы добиться желаемой реакции другого на создаваемый текст, одного этого недостаточно. Знание возможной картины, которая откроется восприемнику при столкновении с текстом, следует обогатить знанием ситуации, которая может оказать воздействие на восприятие текста аудиторией, которой этот текст адресуется. Образно говоря, нужно учесть и ту картину, которая открывается за спиной восприемника, которую сам восприемник не видит, но которая довольно четко вырисовывается с позиции автора. Этот, как его называет Бахтин, «избыток моего видения по отношению к другому человеку» [38, *23*] в сочетании с учетом, что откроется мысленному взору восприемника в процессе текста, и составляет фонд знаний, на основе которого совершается трансформация философской идеи в процессе воплощения ее в тексте.

Каждое более или менее развитое направление в философии порождает соответствующую ему публику. В этом отношении большой интерес представляет следующая мысль К. Маркса: «Предмет искусства — нечто подобное происходит со всяким другим продуктом — создает публику, понимающую искусство и способную наслаждаться красотой. Производство производит поэтому не только предмет для субъекта, но также и субъект для предмета» [7, *718*].

Однако процесс создания такой публики чрезвычайно сложен, что существенно затрудняет задачу изложения философских идей в тексте. Причем чем оригинальнее идеи, тем сложнее для автора оказывается их изложение. Стремление наиболее полно и точно передать уже полученные знания публике подчас требует огромных усилий философа.

Кант часто сравнивал свое открытие в философии с переворотом, совершенным в истории науки Коперником. Не вдаваясь в детали такого сравнения, отметим, что для своего времени оно было не лишено оснований. Коперник создал учение не только противоположное определенной научной концепции, имевшей распространение в его время. Гелиоцентрическая система казалась несовместимой с установившимся взглядом на мир с точки зрения здравого смысла. Ведь в обыденной практике куда более естественным выглядит представление о земле как о центре, вокруг которого вращаются солнце, луна и звезды.

Гелиоцентризму пришлось преодолевать сопротивление теории, имеющей такого мощного союзника, как здравый смысл обыденной практики.

Столь же необычным для своего времени представлялась и точка зрения, развиваемая Кантом. Вопреки устоявшимся философским воззрениям в центре оказывался человеческий разум, человеческое познание, творящее чувственный мир наших представлений. Кант,— подчеркивает П. П. Гайденко,— «существенно меняет предпосылку всей прежней философии, рассматривая познание как деятельность, протекающую по своим собственным законам, и предполагая изучать именно эти закономерности познания, взятые сами по себе. Впервые не характер и структура познаваемой субстанции, а характер и структура познающего субъекта определяет способ познания и конструирует как предмет знания, так и средства и способ его построения» [55, *214*].

Осознание принципиального отличия своих идей от традиционных побуждает Канта тщательнейшим образом продумать проблему изложения их. Основы будущей критической философии уже содержались в его диссертации, написанной в 1770 г. Но первое изложение этих основ нашло свое воплощение в «Критике чистого разума» — произведении, переданном издателю в 1780 г. и в следующем году увидевшем свет.

Десять лет, отделяющие замысел от его первоначального частичного воплощения, были годами не только детального осмысления идеи. Немало времени потребовала обработка их, с тем чтобы сделать понятным читателю смысл идей.

20 августа 1777 г. в письме М. Герцу Кант, говоря об идее своего главного произведения, над подготовкой которого он работал, признается: «Меня задерживает не что иное, как старание изложить с полной ясностью все, о чем там говорится, ибо я нахожу, что то, с чем сам освоился и что считаешь доведенным до высшей степени ясности, может быть непонятно даже знатокам дела, раз оно совершенно не согласуется с их привычным образом мыслей» [168, *117*].

Прошло еще три года напряженного труда, покамест Кант решился представить свою работу на суд читателей...

На первый взгляд затрата столь значительных усилий на передачу знаний публике представляется нецелесооб-

разной: ведь за время, которое ушло на изложение уже известного философу, он мог бы произвести новое знание, тем самым обогатив себя как ученого. Подобное рассуждение было бы верно, если бы история философии представляла собой конгломерат индивидуальностей, творящих из себя и только для себя.

В действительности же результат деятельности философа, в данном случае философское знание, приобретает реальное значение лишь в процессе общественного потребления его. Процесс производства нового философского знания завершается лишь тогда, когда это знание становится предметом потребления тех групп, которым адресует его философ.

В процессе изложения философ-автор должен преодолеть сопротивление, оказываемое ему аудиторией, и тем самым содействовать овладению публикой его философскими идеями. Внося в пределы публики новое знание, философ очень часто вступает в противоречие с некоторыми общепринятыми принципами. Установление контакта с читателями предполагает со стороны философа по крайней мере два типа деятельности — понимания аудитории и на основе этого изложение своих идей в понятной для нее форме.

Таким образом, философское знание, материализованное в произведении (опубликованном или изложенном устно) представляет собой не только отражение идей автора. Это уже знание, переведенное на язык публики. Оно является результатом осознания философом социального отношения к философии тех групп, которым адресует он свое знание. Это произведение, следовательно, выступает продуктом взаимодействия философа-автора и публики. Причем оба компонента взаимодействия накладывают весьма ощутимый отпечаток на характер конечного продукта — философское произведение.

Отсюда следует, что для понимания существа идей данного автора на основании анализа его произведения необходимо учитывать и характер публики-адресата. С другой стороны, анализ произведения позволяет составить представление о той социальной группе, к которой в данном случае адресуется автор-философ. При этом необходимо учитывать, что философское произведение отражает не столько отношение публики к философии, сколько понимание этого отношения философом-автором.

Понимание аудитории автор вырабатывает на основе

прошлого опыта, который может содержать неполное или неправильное знание о характере отношения публики к философии. Степень истинности авторского понимания становится очевидной лишь в процессе ознакомления аудитории с произведением. Опыт, уточненный в ходе такого контакта, подчас побуждает философа вновь возвращаться к изложению одних и тех же идей, внося определенные коррективы в само изложение. Уже отмечалось, что Канту понадобилось почти десятилетие для изложения основных идей его философии. Однако как только «Критика чистого разума» увидела свет, философ вынужден был вновь приступить к изложению только что опубликованных идей на основе уточненного понимания отношения к философии тех, к кому Кант апеллировал. Результатом этой деятельности явились «Пролегомены», в которых Кант следующим образом объяснял мотивы, побудившие его к написанию этого произведения. «О моей «Критике чистого разума»,— писал он,— будут неправильно судить, потому что не поймут ее, а не поймут ее потому, что книгу, правда, перелистают, но не захотят ее продумать; и не захотят тратить на это усилия потому, что книга суха, темна, противоречит всем привычным понятиям и притом слишком обширна. Откровенно говоря, мне странно от философа слышать сетования на недостаточную популярность, занимательность и легкость, когда дело идет о существовании столь прославленного и необходимого для человека познания, которое может быть осуществлено не иначе как по строжайшим школьным правилам, со временем придет и популярность, но быть с самого начала она никак не может. Что касается неясности, проистекающей отчасти от обширности плана, при которой нельзя хорошенько обозреть главные пункты исследования,— то в этом отношении жалобы справедливы, и их-то я намерен удовлетворить пролегоменами» [82, *75—76*].

Канта, как видим, волнует не столько то, что он будет непонят — те, кто просто его не понимают, не составляют публику, к которой обращается автор. Его тревожит, что публика, которой, собственно, и предназначается изложение, поймет его неправильно. Такая ситуация является отражением тревоги автора, что он сам не сумел достаточно полно понять свою аудиторию.

Справедливость подобных опасений в данном случае вскоре стала очевидной. В разгар работы над «Пролего-

менами» Кант получил возможность познакомиться с первой рецензией на его «Критику...». Она была опубликована 19 января 1782 г. в «Zugabe zu den göttingischen Anzeigen von gelehrten Sachen». Основная мысль рецензии сводилась к тому, что «Критика...» является системой «трансцендентального идеализма», тождественного идеализму Беркли. На эту рецензию Кант откликнулся специальным приложением и тремя примечаниями к части первой «Пролегоменов». Кант стремится доказать, что его система не имеет ничего общего с «эмпирическим идеализмом» Декарта, «мистическим и мечтательным идеализмом» Беркли, является их противоположностью, ибо исходит из наличия вне нас вещей, тел, хотя и непознаваемых.

Однако и этого оказалось недостаточно. Кант вновь возвращается к уже изложенным им идеям, внося некоторые добавления в текст «Критики...» во второе издание (1787 г.). Существенно, что эти изменения были вызваны лишь заботой о большей ясности идей, заложенных в книге.

Таким образом, первое издание «Критики...», «Пролегомены» и второе издание «Критики...», собственно, представляют собой три этапа, характеризующие изменение понимания автором публики, которой он адресовал свое произведение.

Изменение характера изложения одних и тех же идей может обусловливаться не только эволюцией в понимании публики автором идей, но и различным характером социальных групп, которые в качестве публики избирает автор.

Весьма характерно с этой точки зрения сопоставление первого и второго «Введений в наукоучение», опубликованных И. Г. Фихте в «Философском журнале» в 1797 г.[1] Оба «Введения» предназначались для одной цели — подготовить благоприятную почву для восприятия идей нау-

---

[1] Вообще творчество Фихте дает обильный материал исследователю взаимоотношений философа и публики. Всю свою сознательную жизнь мыслитель стремился от «Я» абсолютного перейти к «Я» действительному. Это накладывало вполне ощутимый отпечаток на характер его писательской деятельности. «Тот факт,— подчеркивает современный немецкий исследователь его творчества Манфред Бур,— что Фихте неоднократно улучшал изложение наукоучения, свидетельствует о постоянно возобновляемых им попытках сделать свое мышление плодотворным в применении к общественной практике» [47, *26*].

коучения. Они являлись своеобразной пропедевтикой к философской системе автора. Поэтому основная задача «Введения» сводилась к демонстрации противоположности и превосходства авторской философской системы по сравнению с прочими. Тем самым автор пытался избежать превратного толкования своих мыслей в процессе последующего освоения их.

Различия же в реализации единой задачи обусловливались неодинаковым отношением к философии тех социальных групп, которым адресовались тексты «Введений». «Первое введение» было написано для «непредубежденных читателей, то есть для таких, которые без предвзятого мнения отдаются писателю, не помогая, но и не сопротивляясь ему» [146, *443*]. «Второе введение...» было написано для тех, «кто уже имеет философскую систему. Из построения ее они извлекали для себя известные правила, которые стали у них основоположениями; они без дальнейших рассуждений и даже не дав себе труда прочитать, признают ложным то, что создано не по этим правилам; да оно и должно быть ложным, раз оно создано вопреки их единственно приемлемой методе» [146, *443*].

Различия публики обусловливали и своеобразие при конкретизации общей задачи, которую автор стремился реализовать в произведении. «Введение», адресованное нефилософской публике, рассматривалось как пособие для вступающего в философию вообще. Оно имело своей целью сориентировать на овладение истинной философией и предостеречь от увлечения ложными философскими системами [1]. «Второе введение» ставило задачу поколебать уверенность философов в истинности их знаний, «внушить недоверие к их правилам», ибо без этого невозможно приступать к ознакомлению с наукоучением, «все построение и значение коего решительно отлично от по-

---

[1] В «Ясном как солнце сообщении широкой публике...» — произведении по общей задаче и характеру публики, к которой оно адресовалось, аналогичном «Первому введению...» Фихте следующим образом конкретизирует свою задачу: «Кто прочтет его (это произведение — *В. Г.*), до конца и полностью поймет, тот не будет обладать, благодаря ему, ни одним философским понятием, предложением и т. д., но он получит понятие о философии; он не выйдет из области обыкновенного человеческого рассудка и не вступит ни одной ногой на почву философии, но он дойдет до общей пограничной черты обеих областей» [147, *6*].

строения и значения обычных доселе философских систем» [146, *443*].

Указанные различия обусловливали, в свою очередь, своеобразие содержания обоих «Введений».

«Первое введение в наукоучение» открывается выяснением позиции, которую автор, по его мнению, занимает в философии. С точки зрения Фихте, он своим учением примыкает к школе Канта, причем здесь является единственным, кто правильно понял идеи основоположника и творчески развил их в своем наукоучении.

Последующее изложение строится таким образом, чтобы подвести читателя к восприятию философских идей автора как единственно истинных в философии вообще.

Философия, по Фихте, в качестве первого требования, которое она выдвигает перед своим учеником, предполагает отвлечение от внешнего мира и углубление в самого себя. Ведь в философии «речь идет не о чем-либо вне тебя, а только о тебе самом» [145, *413*].

Самонаблюдение может дать по крайней мере два различных представления о сознании:

а) сознание творит свободно из самого себя и

б) сознанию соответствует нечто внешнее, что его определяет.

Если исходить из первого взгляда, то вопрос об основаниях наших представлений вообще снимается. Представления таковы, потому что я так свободно их определил.

Что же касается второй точки зрения, то здесь вопрос об «основаниях системы представлений, сопровождающихся чувством необходимости и самого этого чувства необходимости» [145, *413—414*] правомерен. Поскольку систему представлений, сопровождающихся чувством необходимости, называют опытом, то задача философии — «показать основание всякого опыта» [145, *414*]. Это основание, по определению, должно находиться вне обоснованного и быть с ним связано так, что из многообразных определений первого можно объяснить второе. Итак, философия, ищущая основания всякого опыта, объектом своим имеет нечто, вне всякого опыта расположенное.

Но разумное существо ничего не имеет вне опыта.

Однако философ, расчленяя компоненты, взаимосвязанные в опыте, может как бы вознестись над ним и тем самым реализовать стоящую перед собой задачу.

В опыте в связи содержатся вещь (то, на что направ-

лено познание) и интеллигенция (то, что должно познавать). Расчленение этих двух компонентов и последующее отвлечение от одного из них позволяет в качестве основы всякого опыта признать либо вещь в себе, либо интеллигенцию в себе.

Так, от определения своего понимания задач, которые стоят перед философией в целом, Фихте переходит к вычленению двух основных лагерей, образующихся, с его точки зрения, в философии. Эти лагери он определяет как идеалистический (тот, который в качестве основы признает «интеллигенцию в себе») и догматический (исходящий из признания «вещей в себе» в качестве основы всякого опыта [1]). По Фихте, возможны лишь эти две взаимоисключающие друг друга системы. Все прочее является эклектической смесью, результатом непоследовательного мышления.

Сопоставление двух философских лагерей, по мысли Фихте, приводит к выводу, что вещь в себе — объект догматизма, есть нечто вымышленное. В то время как объект идеализма можно обнаружить в сознании в качестве основы всякого опыта. Наличие философов, отдающих предпочтение догматизму, свидетельствует о том, что они стоят на низшей стадии развития человечества вообще. Они еще не поднялись до осознания собственной свободы и себя видят лишь в представлениях вещей. Идеализм же отвечает высшей стадии, на которой человек приходит к осознанию своей самости, независимости от чего-либо внешнего. Ему уже не нужно прибегать к вещи в качестве опоры собственного «Я». Именно этой высшей ступени развития человечества и соответствует философия Фихте, которая исходит из интеллигенции, мыслимой как что-то деятельное. Эта философия и есть критический, трансцендентный, «совершенный» идеализм.

Таким образом, в «Первом введении» Фихте ограничивается определением предмета философии в целом, противопоставлением двух основных лагерей в философии и указанием на собственную систему как наиболее

---

[1] Отметим, между прочим, что это деление не совпадает с тем, которое принято в марксистской философии. Ведь в качестве основы для выделения двух основных партий в философии берется не вопрос соотношения материи и сознания. Поэтому к лагерю догматизма Фихте наряду с представителями метафизического материализма зачисляет и Беркли, и Лейбница, и Вольфа, и других.

истинное учение в пределах лагеря, которому следует отдавать предпочтение.

Содержание произведения, круг вопросов, анализируемых в нем, существенно меняются, когда автор апеллирует к представителям собственно философии. Первая задача — определение предмета философии в целом — вообще снимается. Вторая задача остается, но она оказывается недостаточной. Философ должен дополнить ее выяснением своего отношения к ряду других, более специальных философских групп. Об этих группах нецелесообразно было говорить в «Первом введении», ибо они попросту неизвестны публике, которой адресовались. Здесь же приверженцы этих групп и составляют публику. Поэтому без выяснения отношения к ним наукоучения последнее может быть превратно понято. Этот новый круг вопросов и рассматривается во «Втором введении в наукоучение для читателей, уже имеющих философскую систему».

Прежде всего автор выясняет свою позицию в пределах философии в целом. Но если в «Первом введении» достаточно было ограничиться определением своего отношения к Канту и его философии, то здесь наукоучение противопоставляется всем прежним философским построениям. Все философы, по мысли Фихте, исходят из определенного понятия, которое они же сами создали, омертвив живое целое, вырвав из общей связи и лишив его самодеятельной силы.

В отличие от них наукоучение своим предметом имеет «нечто живое и деятельное, из себя и через себя созидающее познание, к чему философ относится лишь как наблюдатель» [146, *443—444*]. Этим вечно живым, по Фихте, есть «Я». Отличие наукоучения состоит в том, что оно содержит два ряда духовного действования: «ряд «Я», наблюдаемого философом, и ряд этих наблюдений философа» [там же]. В иных философских системах имеется лишь один ряд мыслей философа, ибо предмет не берется в качестве мыслящего. К мысли о «Я» как «первоначально положенном через самого себя» можно прийти в результате самосозерцания, определяемого как интеллектуальная интуиция. Последняя и является единственной отправной точкой философии.

Дальнейшее изложение посвящено дискуссии с оппонентами Фихте прежде всего в связи с понятием интеллектуальной интуиции.

С этой точки зрения Фихте специальный раздел посвящает критике Рафаэля — автора опубликованной во «Всеобщей Литературной газете» рецензии на сочинение Шеллинга о «Я».

В связи с этим же вопросом детально рассматривается отношение наукоучения к философии Канта. По мнению Фихте, слово «интуиция» в философской системе Канта обозначает понятие, отличное от того, которое принято в наукоучении. Поэтому Кант и возражал против интуиции. Вместе с тем Фихте указывает, что в своем учении о трансцендентальной апперцепции и категорическом императиве Кант создал достаточные предпосылки для обоснования интеллектуальной интуиции в том смысле, в каком ее понимал Фихте. Поэтому свое учение Фихте рассматривает как творческое развитие взглядов Канта. Кантианцы, критиковавшие наукоучение за отрицание вещи в себе, усматривая в этом противоречие между Фихте и Кантом, в действительности не поняли и извратили взгляды своего учителя. Они пытались догматически истолковать идеалистическое учение Канта. Фихте резко противопоставляет себя догматизму, который, по его мнению, является неистинной философией. Наконец, следующей группой, отношение к которой выясняет Фихте, являются солипсисты. В связи с этим Фихте различает два понятия — «яйности» и «индивидуальности», считая первое исходной точкой философии.

Таким образом, даже беглый перечень проблем, излагаемых во «Втором введении», позволяет выявить новые группы, которые анализируются в их отношении к философской системе Фихте [1].

Упомянутые первое и второе «Введения...» интересны для нас не только в этом отношении. Прежде всего обращает на себя внимание задача, во исполнение которой

[1] Внешним различием между двумя «Введениями...», опять-таки обусловленным характером публики, к которой адресуется автор, являются и расхождения, без труда устанавливаемые в стиле изложения, наборе специальных понятий, терминов, имен, упоминаемых в тексте. Что касается последнего, приводим сравнительный перечень их: *«Первое введение...»* — Кант, Беркли, Бэк; *«Второе введение...»* — Рафаэль, Шеллинг, Кант, Фридрих Шлегель, Фарберг, Шульц, Рейнгольд, Эбергард, Якоби, Бэк, Спиноза, Лейбниц. Аналогично см.: «Ясное как солнце сообщение...» и приложение к нему «Послесловие, обращенное к философам по профессии, которые до сих пор были противниками наукоучения». В первом — Кант, Якоби, во втором — Якоби, Абихт, Буле, Бутервек, Гедингер, Гейденрейх, Снелль, Эргард-Шмидт.

12 1-96

созданы эти произведения. Автор философских идей основное внимание здесь уделяет не столько изложению существа их, сколько отбору публики для последующего восприятия этих идей. Этот отбор ведется преимущественно путем четкого отграничения тех групп, которые в силу своей настроенности не могут быть причислены в состав аудитории, способной воспринять взгляды мыслителя. Такого типа «поисковая» деятельность весьма характерна. Мы указывали на аналогичную деятельность Канта, который в «Пролегоменах» оговаривает свое отношение к иным философским системам, в частности Декарта, Беркли, Юма и др. Тем самым как бы отгораживаясь от групп, считающих истинными эти философские системы. Эта же цель является основной для Фихте. По существу такое же содержание носит деятельность Гегеля в период с 1801 по 1807 г., когда он разделял основные идеи Шеллинга. Основанный им совместно с Шеллингом в 1801 г. «Журнал критической философии» главной своей задачей ставил не столько изложение идей Шеллинга, сколько противопоставление их прочим философским взглядам, с позиций которых философия Шеллинга подвергалась критике. С этой точки зрения актуальной в то время являлась защита философии тождества от кантианцев, которые в лице Рейнгольда не усматривали отличия ее от наукоучения Фихте; представителей так называемой философии здравого человеческого рассудка в лице В. И. Круга и Шульце (Энезидема), выступавшего, как известно, с позиций скептицизма в его, по выражению Гегеля, «обыденной» разновидности. Наконец, необходимо было оценить с позиции философии Шеллинга воззрение Канта, Якобби, Фихте. На реализацию этих задач преимущественно направлено творчество Гегеля в указанный период. В вышедшей отдельным изданием работе «Различие между системами философии Фихте и Шеллинга» и в статьях «Как здравый человеческий рассудок относится к философии, изображено на примере сочинений Круга», «Отношение скептицизма к философии, изображение различных модификаций его и сравнение новейшего скептицизма с древним» и «Вера и знание или рефлективная философия субъективности, в совершенной своей форме, как философия Канта, Якоби и Фихте» Гегель отделяет философию от нефилософии и выясняет место взглядов Шеллинга в пределах философии. Пример Гегеля любопытен, между прочим, и с той точки зрения,

что в отличие от рассмотренных ранее здесь задачу отбора публики реализует не автор учения, а соратник его.

Отграничивая свое учение от прочих, автор этого учения или соратник его отрицательно определяют публику. Все, кого не убеждает критика, тем самым относится к числу «не-публики», не к ним автор адресует свои идеи. Таким образом, такого типа деятельность позволяет определить в качестве публики всех, кто интересуется философией и не рассматривает как истинные философские взгляды, чуждые тем, которые излагает автор.

Но как быть с группами, которые, по убеждению автора и сторонников его философской системы, также могут быть включены в состав публики, однако они не осознали потребности в философском знании вообще? Очевидно, в данном случае недостаточно изложить языком, доступным группе, смысл учения. Мало доказать неистинность враждебных ему философских взглядов. Существенно также убедить группу и в том, что ей нужна данная философия, что овладение этой философией соответствует потребностям группы, к которой адресуется автор. Эта функция реализуется в процессе деятельности по пропаганде и популяризации учения.

В историко-философском исследовании особо важно учитывать не только характер группы, языком которой излагается философское учение. Не менее существенно выяснить, с какой целью учение излагается — то ли для информации группы, то ли для агитации в пользу данного учения. В последнем случае трансформация пропагандируемого учения обусловливается не только отличием языка группы, в которой это учение возникло, от группы-адресата, но и своеобразным отличием пропагандистско-агитационного стиля речи от научного. Если научная речь носит по преимуществу информативный характер, то пропагандистско-агитационная — оценочно-предписывающий. Агитатор-пропагандист стремится не просто информировать аудиторию о содержании философских идей, но и превратить ее в сторонников данной философской системы. А это побуждает не только представить пропагандируемые идеи как некую завершенность, четко противопоставив их иным точкам зрения. Не менее важным оказывается соотнесение этих идей с потребностями группы, доказательство не просто истинности, но и верности их с точки зрения стремлений членов группы. Чем более удалена группа-аудитория от профессиональной

философии, тем нагляднее становится отмеченное видоизменение излагаемых философских идей. Конечно же, такое изменение необходимо, без него потребление философских идей аудиторией не состоится. Вместе с тем отмеченное видоизменение должно учитываться в историко-философском анализе. Игнорирование его может привести к серьезным ошибкам в понимании существа исследуемого философского учения.

До сих пор речь шла об изменении характера изложения философии в зависимости от различного отношения к ней публики. Но как быть в ситуации, когда в реальной среде, где могут функционировать идеи философа, после отделения «не-публики» остается вакуум? (под «не-публикой» мы понимаем те социальные группы, потребностям которых не отвечает данная философия по уровню изложения или по характеру решения проблем).

Очевидно, в таком случае возможны по крайней мере три варианта: либо, презрев враждебность аудитории, философ все же адресует свои взгляды «не-публике». Непосредственно такая попытка не дает желаемого контакта с аудиторией. Аудитория прерывает контакт. Социальные группы, классы, составляющие такую аудиторию, подчас осуждают философа полным равнодушием к его идеям, а иногда сжигают его на костре или подвергают остракизму. Такой, собственно, в значительной степени была судьба Джордано Бруно, Спинозы и других мучеников науки. Подобная деятельность столь же драматична, сколь благородна. Эхо, разносящееся в результате разрыва контакта, дает возможность, подчас ценой личной жизни, найти все же путь своим идеям к публике, предрасположенной к их восприятию; контакт может быть прерван и по инициативе философа. Так, например, поступил Декарт, когда в 1633 г., получив весть об осуждении инквизицией Галилея, отказался от публикации своего «Мира». Конечно, этот путь более благоприятен с точки зрения личной безопасности автора. Но, предохраняя его от физических страданий или даже гибели, он не гарантирует от духовной смерти философа как автора определенных идей. Упомянутый трактат «Мир», например, оказался безвозвратно утраченным для науки; наконец, в истории философии имеет место и третий вариант поведения: философ, стремясь установить контакт с «не-публикой», поступается в угоду ей определенными своими идеями, представляя на суд аудитории «не-фило-

софию» с точки зрения истинно его философской системы. Такая ситуация возможна, в частности, в том случае, если сам контакт с данной аудиторией представляется для философа более существенным, нежели некоторые его идеи. Конечно, такое поведение не может рассматриваться в качестве оптимального, но оно, тем не менее, тоже имеет место в реальной истории и должно учитываться.

Ограничимся в качестве иллюстрации сказанному одним, в общем малозначительным, но весьма показательным эпизодом, о котором повествует Куно Фишер в своей «Истории новой философии». Общеизвестно то охлаждение Шеллинга к Гегелю, которое наступило после выхода в свет «Феноменологии духа». Отношение к своему бывшему другу по мере увеличивающегося расхождения между ними как философами становится все более враждебным. Шеллинг не упускает случая, чтобы обвинить Гегеля в плагиате, механическом заимствовании и извращении идей его, Шеллинга.

Он третирует Гегеля за то, что тот якобы воспринял некритически лишь отрицательную сторону системы — философию тождества, абсолютизировав и превратив в карикатуру самое учение. Гегель, по мнению Шеллинга, ни в чем не сделав шага вперед, лишь задержал необходимое движение философии на пути к абсолютной истине. Если и можно говорить о пользе, которую принесла философия Гегеля, считает Шеллинг, то лишь в том отношении, что, окарикатурив философию тождества, она тем самым обнажила недостатки отрицательной философии вообще. Так, во всяком случае, Шеллинг оценивал Гегеля в своих пропедевтических лекциях, читанных в Мюнхенском университете с конца 1827 г.

И вот этот ненавистник Гегеля в 1841 г. приглашен для чтения курса лекций в Берлинском университете. На кафедру, с которой всего лишь десять лет назад выступал Гегель, взошел человек, который, по выражению Гейне, говорил о Гегеле как сапожник, обвиняющий другого в том, что он украл его кожу и сделал из нее сапоги [62, *212*]. Этот человек обращался к аудитории, в которой имя Гегеля почиталось как имя величайшего мыслителя своего времени. Конечно, такая аудитория представляла собой яркий образец «не-публики» для обнародования истинного отношения Шеллинга к Гегелю. А это отношение конечно же оставалось прежним. В тексте этих лекций, изданных позднее, пожалуй, наибольшей похва-

лой в адрес Гегеля являлось указание на то, что «Энергия, *с которой он (Гегель.— **В. Г.**) проводил ложную* систему, но все же систему, принесла бы неоценимую пользу науке, если бы была направлена хорошо» [148, *283*]. Однако, кроме этого издания, сохранилась еще одна запись лекций, читанных Шеллингом в Берлине, против точности которой не возражал и сам философ.

Бывший товарищ Шеллинга по Иенне, ставший позднее активным противником его философии, профессор Гейдельбергского университета Паулус давно ждал случая, чтобы Шеллинг выступил публично с изложением своих взглядов. Это было нужно ему для аргументированной критики Шеллинга и его взглядов. Поэтому как только было объявлено о лекциях Шеллинга в Берлинском университете, Паулус на собственные средства нанимает человека, который дословно законспектировал первый курс этих лекций. Паулус издает их, сопроводив критическим предисловием, введением и примечаниями, под многозначительным заглавием «Наконец открывшаяся положительная философия откровения и истории творения, дословный текст, оценка и исправление открытий Шеллинга в философии вообще, мифологии и откровении догматического христианства во время зимнего семестра в Берлине 1841/42 г., предложено общему вниманию доктором Паулусом».

Шеллинг, признав, что это издание является точной копией его лекций, возбудил судебное дело против Паулуса, обвинив его в перепечатке без разрешения автора. Но суд оказался не на его стороне. Конечно, этот эпизод, скорее напоминающий анекдот о том, как поссорились шестидесятишестилетний Шеллинг и восьмидесятидвухлетний Паулус, интересен для нас не сам по себе. Дело в том, что в этой записи содержится такая оценка Гегеля, которую естественно было слышать в аудитории Берлинского университета того времени, но странно, что она исходила от Шеллинга. Считая, что Гегель «с величайшей энергией» завершил его систему, Шеллинг говорил: «Если я упоминаю о нем, то это показывает, как я высоко ставлю его. Я понимаю, что единственно Гегель спас для позднейшего времени основную идею моей философии, что он до последних оснований понял и сохранил в чистоте эту идею, как я усмотрел это особенно из его лекций по истории философии. В то время как мы остальные увлекались материальною стороною приобре-

тенных взглядов, он правильно держался метода в его чистоте. Никто не мог бы лучше закончить предшествовавшую философию, чем он. Он сделал даже философию тождества положительною философиею и таким образом возвысил ее на степень абсолютной философии, ничего не оставлявшей вне себя» [148, *281*]. Обращает на себя внимание, что стремление во что бы то ни стало сохранить контакт с аудиторией побуждает Шеллинга не только говорить то, чего бы в иной ситуации он никогда не сказал — ведь не случайно это место отсутствует в изданных Шеллингом лекциях. Философ говорит прямо противоположное тому, что он утверждал прежде — достаточно вспомнить, что превращение философии тождества в положительную философию рассматривалось Шеллингом как свидетельство порочности взглядов Гегеля. Здесь же это провозглашается в качестве наибольшей заслуги Гегеля с точки зрения развития философской мысли. Такого типа поведение, когда взаимоотношения философа с аудиторией строятся на основе принципа «чего изволите?», когда философ в угоду аудитории готов безгранично менять собственные взгляды, К. Маркс называл «низким». Но и такое поведение необходимо учитывать в процессе исследования реального хода истории философии.

Рассмотренные нами примеры убеждают, что характер философского знания, материализованного в тексте, в значительной мере определяется составом публики, к которой апеллирует философ. Следовательно, проблема «философ — текст — аудитория» составляет существенный компонент в кругу тех, которые подлежат решению в процессе ситуационного анализа.

Успешное решение задач, возникающих в процессе контекстологического и ситуационного анализа, позволяет эффективно истолковать текст, включенный в орбиту историко-философского исследования.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Завершая предпринятое нами изложение комплекса проблем истолкования текста в процессе его историко-философского исследования, еще раз обратим внимание на актуальность вопросов, рассматриваемых в книге.

Всесторонний, основанный на учете исходных принципов марксистско-ленинской методологии анализ проблем истолкования может послужить совершенствованию методики историко-философского исследования, что чрезвычайно важно для дальнейшего прогресса марксистско-ленинской историко-философской науки. Признание исходных позиций научной методологии само по себе не гарантирует успеха в процессе конкретного исследования. Овладеть методологией означает не только признать справедливость идей, обосновываемых в ней, но и научиться применять эти идеи в исследовательской практике. Нам предстоит и в дальнейшем углублять понимание фундаментальных принципов марксистско-ленинской методологии историко-философского исследования. Это постоянная генеральная задача, решаемая историками философии — марксистами. Но наряду с этим, во имя плодотворного воплощения научных методологических принципов в процессе конкретного историко-философского анализа, существенно также позаботиться о совершенствовании инструментария, методики этого анализа.

Эти соображения не в последнюю очередь обусловливают актуальность решения на основе новейших достижений современной науки проблем историко-философского истолкования. Но чисто прикладными функциями, конечно, не исчерпывается значимость проблемы, ведь фундаментальной предпосылкой и итогом научного анализа процесса историко-философского истолкования текста является обоснованное в марксизме убеждение

в безусловной достижимости объективно истинного знания в результате историко-философского исследования. Это убеждение противостоит распространенной в современной буржуазной философии тенденции гносеологического и социального плюрализма. Как свидетельствуют материалы XVI Всемирного философского конгресса (Дюссельдорф, 1978), концепция «плюрализма истин», неизбежно обрекающая человеческое познание на скептицизм и релятивизм, представляет собой одно из популярных принципиальных основоположений новейших философских течений, имеющих хождение сегодня в буржуазном мире. Учитывая этот факт, П. Н. Федосеев отмечает, что «одним из основных направлений критики современной буржуазной философии должна стать, во всяком случае в ближайшие годы, критика гносеологического и социального плюрализма, концепции которого не только все более широко используются буржуазными идеологами и их идейными пособниками в рабочем движении, но и пользуются в западных странах известным кредитом у части представителей специально научного знания. Критика философии и методологии плюрализма поэтому должна идти рука об руку с дальнейшим развитием диалектическо-материалистического учения об истине, о соотношении относительного и абсолютного в познании, с научной трактовкой роли критики и борьбы мнений в развитии познания» [142, № 1, *87*].

Сказанное в полной мере касается и задачи критики современных буржуазных историко-философских концепций. Начиная с неокантианской критики гегелевской историко-философской концепции и поныне, в буржуазной историко-философской науке преобладающим остается взгляд на историю философии как конгломерат сосуществующих философских систем и учений, каждая из которых представляется в виде воплощения интимнейших сторон индивидуально неповторимого «Я» мыслителя. Субъективистская интерпретация реальной истории философии в качестве неизбежного следствия предполагает релятивизацию и историко-философской науки. Плюрализм истин объявляется единственно возможным способом существования историко-философской науки, адекватно отражающим реальное бытие философии.

Помимо прочего, такой подход вообще лишает историю философии возможности оставаться наукой. Любая область знания, если она претендует на право именовать-

ся наукой, не может ограничиваться лишь эмпирическим сбором и описанием фактов. Факт — не самоцель науки, а средство, ведущее к раскрытию объективных закономерностей, проявлением которых факты и являются. Но плюралистический подход, собственно, лишает возможности историка философии оценить, сопоставить факты, выявить связи между ними, вскрыть объективные закономерности. Историка философии призывают быть «беспристрастным» регистратором. Научно объективный анализ, ведущийся с позиций философской партийности, считается свидетельством «недопустимого проявления личного пристрастия исследователя». Касаясь подобного рода высказываний, которых немало в произведениях представителей школы «философии истории философии», весьма популярных сегодня среди буржуазных историков философии, Т. И. Ойзерман отмечает: «Перед нами красноречивые свидетельства упрощенного понимания научной объективности, с одной стороны, и партийности — с другой. Само собой разумеется, что исследователь, который руководствуется не требованиями научной объективности, а личными симпатиями, вкусами, видами, интересами, весьма далек от научности. Это — банальная истина, из которой, однако, адепты «философии истории философии» пытаются извлечь нетривиальные выводы. Но научная добросовестность, о которой, собственно, идет речь, ни в малейшей степени не исключает партийности в философии. Не следует думать, что философ (или историк философии) может быть партийным или же «беспартийным» по своему произволу. Партийность в науке, в том числе и в философии, представляет собой не личную, а общественную позицию исследователя, и, как таковая, она, конечно, должна быть свободна от любого рода субъективных предпочтений.

Партийность в философии означает прежде всего определенность, последовательность, принципиальность философской позиции. Последовательное разграничение и противопоставление друг другу основных философских направлений является поэтому необходимым выражением философской партийности... Нет необходимости доказывать, что такого рода партийность не только не противоречит требованиям научной объективности, но и по существу совпадает с ними» [120, *67—68*].

Требования научной объективности и добросовестности органически вытекают из принципа партийности. И по-

следовательное проведение этого принципа в жизнь предполагает решительный отпор антинаучным попыткам извратить его сущность, предпринимаемым современными буржуазными философами.

Весьма влиятельной в современном буржуазном мире философской школой, которая непосредственным образом оказывает влияние на подход к проблеме истолкования текста в буржуазной историко-философской науке, является герменевтика. Одной из ведущих тенденций в пределах этой школы является стремление к онтологизации проблем понимания на основе мистифицированного представления о соотношении языка и мышления. Основы такого подхода были разработаны М. Хайдеггером. Его толкование роли языка в процессе познания во многом обусловливает подход к проблемам истолкования представителей современной буржуазной герменевтики.

Отталкиваясь от того, что человек, осваивающий духовную культуру, застает уже готовыми языковые формы, существующие объективно, и что постижение культуры невозможно без усвоения языка ее, Хайдеггер онтологизирует язык, придавая ему значение субстанции самого исторического процесса. Игнорируя то, что язык возникает как продукт общественной деятельности людей и не существует вне ее, Хайдеггер выворачивает наизнанку реальное отношение между языком и говорящим. Не человек говорит с помощью языка, но скорее язык, по мысли М. Хайдеггера, «говорит» нами, через нас. Язык предопределяет «судьбу» всех тех, кем он «говорит». Своеобразие мировоззрения, стиля жизни не выражается в языке, а определяется языком. Выступая тем «третьим», в котором «я» и «ты» могут понять друг друга, язык служит основой бытия, по отношению к которому «я» и «ты» выступают как нечто зависимое, вторичное. «Язык,— пишет Хайдеггер,— есть дом бытия. В его обители живет человек» [119, *89—90*].

Близкий Хайдеггеру в этом вопросе французский философ П. Рикер формулирует эту мысль еще более определенно: «Человек есть язык», «Что я делаю, когда преподаю? — разъясняет он.— Я говорю. Я не имею иных способов жизни и иного призвания; я не имею иных средств трансформировать мир и иных способов воздействовать на людей. Слово есть моя работа; слово есть мое царство» [Цит. по: 167, *24*]. А поэтому в процессе истолкования текста, который является формой внешне-

го существования языка, мы стремимся прорваться к языку сущности, составляющему неотъемлемую часть и даже основу самого бытия. Язык несет людям весть, возвещающую судьбу бытия, и истолкование тем самым есть постижение смысла бытия. На пути к этому предстоит преодолеть неподлинность той формы, в которой язык выступает в человеческой речи, вслушаться в слово, с тем чтобы выявить скрытую весть судьбы, несомую им.

Вот почему, по Хайдеггеру, среди элементов живой речи, конституирующих понимание, наряду с лексикой, грамматикой, богатством интонаций и прочим особое значение приобретает молчание. Прерывая поток человеческой речи, мы позволяем полнее «дать понять» то, что и является наиболее существенным и в силу этого остается неопределимым в разговоре, который представляет собой реальность «неподлинного» языка. Безмолвие, по Хайдеггеру, есть специфическая черта языка сущности, но не человеческого озвученного языка. Герменевтика, таким образом, превращается в область толкования не мыслей людей, а самого бытия, она онтологизируется. Ясно, что такая направленность в понимании сущности и задач герменевтики ничего не дает историку культуры.

Более того, она вообще снимает проблему адекватного истолкования смысла исторического текста. Для Хайдеггера задача выхода из «герменевтического круга», образующегося несовпадением авторского смысла текста и понимания этого текста истолкователем его, задача, над разрешением которой, пусть безуспешно, но все же трудились Шлейермахер и Дильтей, вообще не существует. Выход из «герменевтического круга», по Хайдеггеру, невозможен и ненужен. Само требование такого выхода, считает он,— результат неправильного, «вульгарного» представления, согласно которому истолкователь и текст, подлежащий толкованию,— суть два изолированных мира. В действительности же они — лишь различные выражения языка сущности, доставляющего весть о судьбе бытия. Поэтому движение в круге понимания никогда не приводит к выходу из него. Здесь имеет место иной результат: «горизонты» текста и истолкователя сливаются, образуя «общий горизонт», собственно, и являющийся основой понимания как текста, подлежащего толкованию, так и самого истолкователя. Но это не значит, что истолкователь должен отождест-

вляться с автором текста, как этого хотели Шлейермахер и Дильтей. «Общий горизонт» не совпадает с «горизонтами» толкования и автора текста, подлежащего толкованию. Ведь истолкователь подходит к тексту со своими вопросами, которые ставит его время, и произведение, отвечая ему, открывается иной стороной, отличной от той, которой оно открывалось современникам автора изучаемого текста. В каждую новую эпоху текст получает как бы новую жизнь, обусловленную спецификой культурно-исторической среды, спецификой языка, который «говорит» нами в разные периоды по-разному. Задача, к реализации которой стремится историк,— прочесть произведение глазами автора и его современников,— по мнению Хайдеггера, в принципе неосуществима.

Таким образом, герменевтика в понимании М. Хайдеггера онтологизируется, превращаясь в способ «опрашивания» бытия. Что же касается последствий, которые таит в себе подход, обосновываемый М. Хайдеггером, для судеб развития исторического, в частности историко-философского истолкования, то он узаконивает релятивизм, субъективизм в толковании текстов прошлого, исключая тем самым возможность научной разработки принципов историко-философского истолкования. Направленность в подходе к проблемам герменевтики, которую придал ей М. Хайдеггер, находит свое продолжение в творчестве одного из наиболее значительных представителей современной буржуазной герменевтики немецкого философа, филолога-классика Ганса-Георга Гадамера. Именно его труды в значительной степени вызвали в последнее десятилетие оживленный интерес к проблемам герменевтики в ФРГ и за ее пределами.

В основе подчеркнутого внимания к проблемам герменевтики лежат фундаментальные процессы, составляющие существо жизни буржуазного Запада сегодня. Острые противоречия буржуазной культуры, обусловленные научно-технической революцией в условиях современной капиталистической действительности, вызванное ими нарастание взаимной отчужденности людей, утрата ими высших духовных ценностей, погружение в мир потребительского «частного интереса» сделали особо значимой проблему «понимаемости» и «объяснимости» мира. Герменевтика, претендуя на решение этих вопросов, выступает в качестве хранительницы классиче-

ских традиций, противостоящих разъедающему нигилизму левого бунтарства. С другой стороны, современная буржуазная герменевтика провозглашает возможность на ее основе выйти из тупика, в который привел современную буржуазную мысль односторонний эмпиризм, увлечение количественными методами, узкий сциентизм. Герменевтика претендует на роль универсального метода философии, предмет которой осмысливается в рамках проблем понимания и ведущего к нему истолкования.

Вслед за М. Хайдеггером Гадамер и его единомышленники пытаются возродить герменевтику не просто как метод гуманитарных наук, а в качестве онтологии, учения о бытии. Предметом философии, по Гадамеру, является бытие человека, и особенности философствования поэтому в конечном счете обусловлены экзистенциальной природой человека как единственного существа, которое понимает собственное конечное бытие и все существование которого фатально отмечено именно этим отношением понимания самого себя. А отсюда, заключает Гадамер, «задача философской герменевтики состоит в том, чтобы расширить герменевтическое поле во всем его объеме и подчеркнуть его фундаментальное значение для всего нашего миропонимания, во всех его формах: начиная с мыслительных коммуникаций до общественной манипуляции, с опыта, получаемого индивидом в обществе, с традиции, созданной религией и правом, искусством и философией до освобождающей рефлексивной энергии революционного сознания» [Цит. по 44, *98*].

Обращаясь к предшествующей ему герменевтической традиции, Гадамер обосновывает свою теоретическую точку зрения, критически отталкиваясь от позиции, представленной взглядами Шлейермахера и Дильтея.

Требование актуализации в процессе истолкования субъективного начала, личности исследователя, который должен «пересадить» в свой внутренний мир то, что подлежит истолкованию, и дать «пересаженному» вновь «ожить» в этом внутреннем мире, Гадамер, солидаризируясь с Гегелем, квалифицирует как «гипертрофию субъективности». В действительности, считает он, актуализация такого типа может выступать лишь помехой на пути к пониманию. Принципиальное различие между «внутренним» и «внешним», *характерное для* «психологической» традиции в подходе к проблемам герменевтики, Гадамером отрицается. А на этом основании утрачивает-

ся смысл и процедур, связанных с «внутренним обживанием» традиции. В противовес Дильтею Гадамер считает, что залогом истинного исторического понимания является утрата каких бы то ни было актуальных связей с изучаемым явлением прошлого. Субъективное привнесение в прошлое, искажающее его действительный образ, можно исключить лишь тогда, когда оборвались все связи этого прошлого с настоящим. Действительный интерес для историка, по Гадамеру, может представить лишь то, что в достаточной степени мертво. Если для Шлейермахера и Дильтея историческое понимание выступало в качестве средства оживления мертвого, то Гадамер стремится к умерщвлению живого. Покамест историческое явление живо для нас, считает Гадамер, оно не может стать предметом исторического понимания. Тем самым историческое понимание лишается возможности выступать в качестве способа решения актуальных проблем современности. Между историческим знанием и современностью воздвигается непроходимая стена, в чем нельзя не усматривать серьезной опасности для исторического познания, которую таит в себе принцип, обоснованный Гадамером.

Само по себе критическое отношение к «гипертрофии субъективности» не может вызвать возражений. Но в рамках концепции Гадамера оно оказывается неконструктивным, ибо обрекает историческую герменевтику на релятивизм и оказывается обоснованием скептицизма вообще в отношении возможностей исторического, в том числе и историко-философского, познания.

Это становится очевидным при взгляде на понимание Гадамером проблемы традиции и авторитета. Ошибка романтиков и Дильтея, считает Гадамер, заключается в том, что они пытались сделать достоянием знания то, что человек испытывает бессознательно, под влиянием традиции. Полное осознание традиции, формирующей человека, полагали они, помогает человеку познать себя и историю человечества, перевести в сферу осознанного бессознательно довлеющую над человеком традицию и тем самым уменьшить давление традиции, высвободить человека из-под гнета ее.

Но, во-первых, рассуждает Гадамер, традиция детерминирует человеческую деятельность в равной степени и тогда, когда мы знаем о ее давлении, и когда не осознаем этого давления. Во-вторых, для Гадамера, который

не приемлет, вслед за Хайдеггером, ничего вневременного, вечного, который осмысливает бытие как время, в принципе неприемлем взгляд, согласно которому исследователь культуры может быть свободен от традиции. Историк, изучая традицию, не находится вне времени, он сам есть история, он принадлежит ей.

Обращаясь к любому памятнику прошлого, историк подходит к нему с определенным «предварительным пониманием», заданным ему традицией, в рамках которой он живет и мыслит. В процессе истолкования текста историк может уточнить это понимание, но выйти из него, прорвать «герменевтический круг» в принципе невозможно. Такой выход означал бы разрыв со временем, проникновение в нечто вневременное, в существование которого верило Просвещение, но которого в действительности нет. «Предварительное понимание» с неизбежностью предполагает наличие «предрассудка», с которым порвать историк не может и не должен. Со времени деятелей Просвещения само слово «предрассудок» приобрело бранный характер. В действительности, говорит Гадамер, в нем ничего отрицательного нет. Предрассудок, объясняет Гадамер,— это нечто предшествующее всякому рассуждению и размышлению, определенная дорефлективная установка сознания, заданная традицией, в рамках которой осуществляется бытие историка-истолкователя.

В аналогичном направлении Гадамер осмысливает и понятие авторитета. Просвещение, считает он,— было право, противопоставляя веру и авторитет употреблению собственного разума. Но оно заблуждалось, рассматривая авторитет как нечто противоразумное, неразумное. Авторитет может выполнять чрезвычайно ценную функцию в истории, выступая хранителем человеческого опыта и знания, когда источники этого знания утрачены, когда эти источники не могут быть непосредственно даны в опыте конкретного человека, поколения или исторического периода. Всякий авторитет в свое время был приобретен путем познания и потому сам по себе он не имеет ничего общего с «простым подчинением команде». Авторитет повелевает, но эта его особенность — лишь следствие, а не сущность авторитета.

Переосмысление Гадамером понятий предрассудка и авторитета имеет целью реабилитировать традицию. И в этом на фоне распространенного в современном бур-

жуазном мире нигилизма в отношении традиции несомненная заслуга Гадамера. Но реабилитация традиции в пределах герменевтики Гадамера оборачивается абсолютизацией ее роли.

Человек смертен, и опыт его всегда историчен, он принадлежит традиции, которая определяет характер отношения его в том числе и к памятникам культуры прошлого. А поэтому действительная ценность герменевтики, согласно Гадамеру, в том, что посредством ее человек познает пределы своего бытия, неодолимость границ, отделяющих человеческое от божественного. Человек не может стать богом. И приобретаемый им герменевтический опыт есть опыт человеческой временности. Этим опытом обладает тот, кто знает, что ему не подвластно время и будущее. Человек таким путем освобождается от субъективизма, от гипертрофированной рефлексии, от стремления выносить свой приговор по поводу исторических событий, получая взамен сознание фатальной релятивности собственных исторических знаний. «Подобный способ обоснования справедливого тезиса о том, что общество не может существовать без традиций и без всякого авторитета,— подчеркивает П. П. Гайденко,— в конце-концов и приводит Гадамера к полному релятивизму и скептицизму» [54, *153*].

Задача историка культуры, по Гадамеру,— не отрешиться от «предрассудка» (беспредпосылочного мышления быть не может), но путем истолкования текста привести свой предрассудок «во взвешенное состояние», что позволяет отделить истинный предрассудок от ложного. Этого историк может добиться посредством диалога с традицией. Причем субъектом здесь выступает не вопрошающий или вопрошаемый, а сам диалог. Собеседники в диалоге — не ведущие, а ведомые. Они не знают, что получится в результате разговора. В основе такого понимания Гадамером языка как обладающего самостоятельным бытием лежит точка зрения Хайдеггера. Язык выступает в качестве «тела» времени, это стихия историчности в ее непосредственном виде. Языком нельзя овладеть, его нельзя подчинить себе, подобно стихии воды, пара или ветра. Язык владеет нами, он конструирует наше понимание. Язык — не средство для достижения цели, он заключает сам в себе свою цель. Но то, что имеет цель в самом себе, есть не что иное, как игра. Именно в игре и усматривает Гадамер сущность языка

Язык выступает субъектом игры, он владеет говорящим. Текст, являющийся предметом истолкования, «втягивает» истолкователя в игру, превращая его из субъекта познания в «играющего». Стихия языка — это стихия игры. Слово в тексте «играет» смыслом, оно не тождественно самому себе. Такой же лишенной цели и намерения, «все возобновляющейся игрой» выступает история. А поэтому и отношение к ней должно быть соответствующим — равнодушным созерцанием ее самодовлеющего, завершенного в себе бытия. Такое отношение к истории, превращающее истолкователя ее в отрешенного от злобы дня утонченного интеллектуала, погрузившегося в эстетическое наслаждение плодами культурного творчества прошедших эпох, очень напоминает образ тех представителей духовной элиты будущего, самозабвенно предающихся «игре в бисер», которыми населил страну Касталию Герман Гессе в романе «Игра в бисер».

Ложность такого отношения к истории, традиции очевидна. Марксизм в историческом творчестве всегда усматривает живую связь времен. Утрата целостности этой связи, органическая неспособность современного буржуазного сознания выявить живую преемственность настоящего по отношению к прошлому и предвидеть пути будущего исторического развития человечества отражается в кризисе исторического истолкования, который демонстрирует современная буржуазная герменевтика.

Конечно, Гадамер — далеко не единственный представитель современной буржуазной герменевтики. Он, скорее, один из наиболее типичных выразителей тенденции, онтологизирующей герменевтическую проблематику. В современной буржуазной философии представлена и тенденция, развивающая подход к герменевтике, намеченный Шлейермахером и Дильтеем. В Западной Германии эту тенденцию среди прочих представляет О. Ф. Больнов, оказавший существенное влияние на формирование буржуазной философии в ФРГ. Разработанная им программа «позитивного» или «оптимистического» преодоления экзистенциализма, в аспекте интересующей нас проблемы, является по существу попыткой преодолеть негативные моменты экзистенциалистской герменевтики на путях возврата ей «чистоты» дильтеевского оригинала.

В разработанном О. Ф. Больновым учении о формах субъективности, в толковании условий и пределов пони-

мания осуществляется попытка толковать познание объективных явлений вообще с позиции иррационалистического сведения его к субъективному пониманию по аналогии.

Спекулируя на реальных трудностях социально-гуманитарного познания, в том числе и историко-философского, которое имеет дело с объектами, предстающими перед исследователем в виде значений, смыслов различных знаковых систем и теорий, Больнов мистифицирует картину самого процесса познания. Субъективное понимание отрывается им от отраженного в понимании объективного содержания духовно-практической деятельности человека. В результате процесс познания, историко-философского в частности, неизбежно релятивизируется, утверждается неизбежность плюрализма истин. А тем самым, по существу, отрицается вообще возможность научного, объективного историко-философского познания.

Данная тенденция представлена не только в современной буржуазной философии в ФРГ. В Италии она нашла свое выражение в творчестве Эмилио Бетти, который еще в середине 50-х годов выступил с рядом трудов (например, «Герменевтический манифест», «Общая теория интерпретации»), заложивших основы современной буржуазной герменевтики.

Опираясь на традиции немецких романтиков, Дильтея, Бетти рассматривает герменевтику как метод постижения духовных реальностей. Решая проблемы понимания и ведущего к нему истолкования применительно к задачам исторического исследования, Э. Бетти сводит цель понимания к «узнаванию и реконструированию смысла» объекта исторического исследования.

Историк, по Бетти, должен как бы пройти в обратном порядке путь, который совершил изучаемый им мыслитель в процессе создания своих творений. Задача историка — распредметить и «сделать себе понятным» то, что было «опредмечено» в произведении. Однако, стремясь следовать в толковании этого процесса за Шлейермахером и Дильтеем, он неизбежно сталкивается с антиномиями, которые оказались неразрешимыми для его предшественников. Как добиться объективности в реконструкции смысла, как воссоздать максимально адекватно смысловое содержание данных исследователю исторических образований, если единственный путь к пониманию лежит через субъективность историка? — вот та проблема, над

разрешением которой безуспешно бьется Э. Бетти. Интерпретатор, рассуждает Э. Бетти, должен сделать своим, внутренним нечто чуждое ему, иное. Этого можно достичь, следуя лишь духу, объективированному в изучаемом тексте. Но достичь этого исследователь может, по мнению Э. Бетти, только перенося объективированный в изучаемом тексте дух в актуальность своей собственной жизни, согласуя свою живую актуальность с импульсом, исходящим от объекта. Как видим, на поверку рецепты Э. Бетти оказываются всего лишь воспроизведением подхода к проблемам истолкования, идущего в русле идей немецких романтиков, Дильтея и сохраняющего все трудности, неразрешимые с позиций субъективистской гносеологии. Линия, тяготеющая к традиции Шлейермахера и Дильтея, оказывается столь же малоплодотворной с точки зрения задач позитивного научного решения проблемы истолкования. Она не в состоянии указать выход из кризиса, в котором оказалась буржуазная герменевтика, поскольку представители ее лишь усугубляют трудности, оставшиеся непреодолимыми для их идейных учителей.

Реальное разрешение проблем истолкования и связанное с ним обоснование научного метода историко-философского исследования возможно лишь с позиций марксистско-ленинской методологии, что мы и стремились показать в книге. Процесс всестороннего истолкования текста — объекта историко-философского исследования; соблюдение требований, предъявляемых при осуществлении комплекса процедур по интерпретации, описанию и объяснению историко-философского феномена, являющегося объектом анализа; осмысление объективированных в тексте идей в контексте творчества мыслителя и при учете социально-исторически детерминированной ситуации, обусловившей характер подхода к решению проблем, волнующих философа прошлого, и способ изложения полученных им результатов в соответствующих произведениях создают достаточные предпосылки для осуществления объективного понимания совокупности идей изучаемого мыслителя и оценки места и роли его в истории философии.

Выполненное в соответствии с требованиями марксистско-ленинской методологии истолкование текста выступает достаточным основанием для последующего осмысления его с точки зрения уяснения общих законо-

мерностей генезиса и функционирования философской мысли в процессе ее исторического развития.

Объективный анализ феноменов истории философии, реализующий свои задачи с позиций диалектико-материалистической методологии, демонстрирует несостоятельность исходных позиций современной буржуазной историко-философской науки.

Таким образом, разработка с позиций марксистско-ленинской методологии проблем историко-философского истолкования текста приобретает особое значение как для дальнейшего совершенствования инструментария научного исследования истории философии, так и в связи с задачами критики новейших течений буржуазной философии. В свете сказанного дальнейшие усилия, направленные на всестороннее изучение процедур историко-философского истолкования, представляются весьма своевременными и перспективными.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Маркс К., Энгельс Ф.* Святое семейство.— Соч. 2-е изд., т. 2, с. 3—230.
2. *Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология.— Соч. 2-е изд., т. 3, с. 7—544.
3. *Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 года.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 42, с. 41—174.
4. *Маркс К.* Передовица в № 179 «Kölnische Zeitung».— Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 1, с. 93—113.
5. *Маркс К.* Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 40, с. 147—233.
6. *Маркс К.* Тезисы о Фейербахе.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 3, с. 1—4.
7. *Маркс К.* Введение (Из экономических рукописей 1857—1858 годов).— Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 12, с. 709—738.
8. *Маркс К.* Капитал. Т. 1.— М. : Политиздат, 1960.— 784 с.— (Соч. 2-е изд. / Маркс К., Энгельс Ф.; Т. 23).
9. *Маркс К.* Экономические рукописи 1857—1859 гг.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 46, ч. 1, с. 1—508.
10. *Энгельс Ф.* Анти-Дюринг.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 20, с. 1—338.
11. *Энгельс Ф.* Диалектика природы.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 20, с. 339—626.
12. *Энгельс Ф.* Письмо Ф. Греберу 12—27 июля 1839 г.— В кн.: Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М. : Госполитиздат, 1956, с. 304—310.
13. *Энгельс Ф.* Письмо К. Шмидту 27 октября 1890 г.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 37, с. 414—422.
14. *Ленин В. И.* Отзыв о втором проекте программы Плеханова.— Полн. собр. соч., т. 6, с. 236—238.
15. *Ленин В. И.* Материализм и эмпириокритицизм.— Полн. собр. соч., т. 18, с. 7—384.
16. *Ленин В. И.* О некоторых особенностях исторического развития марксизма.— Полн. собр. соч., т. 20, с. 84—89.
17. *Ленин В. И.* Философские тетради.— М. : Политиздат, 1969.— 782 с.— (Полн. собр. соч.; Т. 29).
18. *Ленин В. И.* О государстве.— Полн. собр. соч., т. 39, с. 64—84.
19. *О 60-й годовщине* Великой Октябрьской социалистической революции : Постановление ЦК КПСС от 31 янв. 1977 г.— Коммунист, 1977, № 2, с. 3—18.

20. *Брежнев Л. И.* Во имя мира, безопасности и сотрудничества: Выступление во дворце «Финляндия» в Хельсинки на Совещ. по безопасности и сотрудничеству в Европе 31 июля 1975 года.— В кн.: Брежнев Л. И. Ленинским курсом. М. : Политиздат, 1976, т. 5, с. 335—340.
21. *Брежнев Л. И.* Отчет Центрального Комитета КПСС XXVI съезду Коммунистической партии Советского Союза и очередные задачи партии в области внутренней и внешней политики.— В кн.: Материалы XXVI съезда КПСС. М.: Политиздат, 1981, с. 224.
22. *Аверинцев С.* Греческая «литература» и ближневосточная «словесность» : Два творч. принципа — Вопр. лит., 1971, № 8, с. 40—68.
23. *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы.— М. : Наука, 1977.— 320 с.
24. *Аверинцев С. С.* Слово и книга.— Декоратив. искусство, 1977, № 3, с. 38—45.
25. *Актуальные* проблемы истории общественной мысли : Сб.— М. : Ин-т философии АН СССР, 1974.— Вып. 4. Ч. 1—2. 260 с.
26. *Андреева И. С.* Вековечная мечта человечества.— В кн.: Трактаты о вечном мире. М. : Соцэкгиз, 1963, с. 13—38.
27. *Аристотель.* Метафизика.— Соч. в 4-х т. М. : Мысль, 1975, т. 1, с. 63—448.
28. *Аристотель.* Об истолковании.— Соч.— М. : 1978, т. 2, с. 91—116.
29. *Асмус В. Ф.* История античной философии — М. : Высш. школа, 1965,— 320 с.
30. *Ауэрбах Э.* Мимесис : Изображение действительности в зап.-европ. лит.— М. : Прогресс, 1976.— 556 с.
31. *Багалей Д. И.* Удаление профессора И. Е. Шада из Харьковского университета.— Харьков, 1899 (Паровая тип. и лит. Зильберберга).— 147 с.
32. *Барсова Н.* Симфонии Густава Маллера.— М. : С. К. 1975.— 495 с.
33. *Баткин Л. М.* Итальянские гуманисты: стиль жизни и стиль мышления.— М. : Наука, 1978.— 200 с.
34. *Бахтин М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса.— М. : Худ. лит., 1965.— 527 с.
35. *Бахтин М.* Смелее пользоваться возможностями.— Новый мир, 1970, № 11, с. 237—240.
36. *Бахтин М. М.* Вопросы литературы и эстетики : Исслед. разных лет.— М. : Худ. лит., 1975.— 502 с.
37. *Бахтин М. М.* Из предыстории романного слова.— Учен. зап. Морд. ун-та, 1967, вып. 61, с. 3—24.
38. *Бахтин М.* Эстетика словесного творчества.— М. : Искусство, 1979.— 383 с.
39. *Бенвенист Э.* Общая лингвистика.— М. : Прогресс, 1974.— 447 с.
40. *Библер В. С.* Мышление как творчество : Введ. в логику мысл. диалога.— М. : Политиздат, 1975.— 399 с.
41. *Білич Т.* Світогляд Г. С. Сковороди.— К. : Вид-во Київ. ун-та, 1957.— 112 с.
42. *Благой Д.* Стихотворения Пушкина.— В кн.: Пушкин А. С. Собрание сочинений: В 10-ти т. М. : Худ. лит., 1974, т. 1, с. 615—641.

43. *Блок М.* Апология истории, или Ремесло историка.— М. : Наука, 1973.— 232 с.
44. *Брайович С. М.* Герменевтика: ее метод и претензии (критический очерк).— Филос. науки, 1976, № 6, с. 90—101.
45. *Брудный А. А.* Понимание как философско-психологическая проблема.— Вопр. философии, 1975, № 10, с. 109—117.
46. *Брутян Г. А.* Очерки по анализу философского знания.— Ереван : Айастан, 1979.— 287 с.
47. *Бур М.* Фихте.— М. : Мысль, 1965.— 166 с.
48. *Бычваров М.* Концепция Гегеля о различии между историей философии как наукой и историей философской культуры — В кн.: Hegel a współczesność. Warszawa : Ossolineum, 1975, с. 71—80.
49. *Васильева Т. Е., Панченко А. И., Степанов Н. И.* К постановке проблемы понимания в физике — Вопр. философии, 1973, № 7, с. 124—134.
50. *Вейнрейх У.* О семантической структуре языка.— В кн.: Новое в лингвистике. М. : Прогресс, 1970, с. 163—249.
51. *Виноградов В. В.* О теории поэтической речи.— Вопр. языкознания, 1962, № 2, с. 3—17.
52. *Виппер Р. Ю.* Общественные учения и историческая теория XVIII и XIX веков.— Иваново-Вознесенск : Основа, 1925.— 196 с.
53. *Гайденко П. П.* Философская герменевтика и ее проблематика.— В кн.: Природа философского знания. М. : Ин-т философии АН СССР, 1975, ч. 1, с. 134—218.
54. *Гайденко П. П.* Герменевтика и кризис буржуазной культурно-исторической традиции.— Вопр. лит., 1977, № 5, с. 130—165.
55. *Гайденко П. П.* Принцип всеобщего опосредования в неокантианстве Марбургской школы.— В кн.: Кант и кантианцы : Крит. очерки одной филос. традиции. М. : Наука, 1978, с. 210—253.
56. *Гарин Э.* Хроника итальянской философии XX века.— М. : Прогресс, 1965.— 483 с.
57. *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по истории философии.— М.; Л. : Соцэкгиз, 1932 — 313 с.— (Соч.; Т. 9).
58. *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по истории философии.— М.; Л. : Соцэкгиз, 1935.— 527 с.— (Соч.; Т. 11).
59. *Гегель Г. В. Ф.* Феноменология духа.— М. : Соцэкгиз, 1959.— 440 с.— (Соч.; Т. 4).
60. *Гегель Г. В. Ф.* Философия религии: В 2-х т.— М. : Мысль, 1975.— Т. 1. 532 с.
61. *Гейзенберг В.* Что такое «понимание» в теоретической физике? — Природа, 1971, № 4, с. 75—77.
62. *Гейне Г.* Романтическая школа.— Собр. соч. Л. : Гослитиздат, т. 6, с. 143—277.
63. *Гиляров А. Н.* Источники о софистах : Платон как исторический свидетель : Опыт историко-филос. критики.— Киев : Кушнеров, 1891.— Ч. 1. 358 с.
64. *Го Мо-жо.* Философы Древнего Китая.— М.: Изд-во иностр. лит., 1961.— 738 с.
65. *Горський В. С.* В пошуках істини.— К. : Мистецтво, 1979.— 156 с.
66. *Горфункель А. Х.* Гуманизм и натурфилософия итальянского Возрождения.— М. : Мысль, 1977.— 360 с.
67. *Горький А. М.* О литературе : Статьи и речи, 1929—1936.— М. : Сов. писатель, 1937.— 511 с.
68. *Григорян Б. Т.* Философия как способ практически-духовного

освоения мира.— В кн.: Философия и ценностные формы сознания. М. : Наука, 1978, с. 3—22.
69. *Давидович В. Е., Жданов Ю. А.* Сущность культуры.— Ростов-н/Д : Изд-во Рост. ун-та, 1979.— 262 с.
70. *Дильтей В.* Сущность философии.— В кн.: Философия в систематическом изложении. Спб., 1909 (Тип. Т-ва «Обществ. польза»), с. 1—70.
71. *Емельянов Б. В.* О природе историко-философских источников.— Филос. науки, 1979, № 6, с. 87—94.
72. *Зобов Р. А., Мостепаненко А. М.* О некоторых проблемах взаимосвязей философии и искусства.— В кн.: Творческий процесс и художественное восприятие. Л. : Наука, 1978, с. 9—31.
73. *Иванов В. В.* Значение идей М. М. Бахтина о знаке, высказывании и диалоге для современной семиотики.— Учен. зап. Тарт. ун-та. Тр. по знаковым системам. 1973, вып. 6, с. 5—44.
74. *Иванов В. П.* Человеческая деятельность — познание — искусство.— Киев : Наук. думка, 1977.— 250 с.
75. *Иванов Г. М.* Исторический источник и историческое познание (методологические аспекты).— Томск : Изд-во Том. ун-та, 1973.— 223 с.
76. *Іваньо І. В.* Про стиль філософських творів Г. Сковороди — В кн.: Григорій Сковорода. 250 : Матеріали про відзначення 250-річчя з дня народження. К. : Наук. думка, 1975, с. 147—156.
77. *История* философии.— М. : Изд-во АН СССР, 1957.— Т. 1. 718 с.
78. *История* философии.— М. : Изд-во АН СССР, 1957.— Т. 2. 711 с.
79. *История* философии.— М. : Изд-во АН СССР, 1961.— Т. 5. 919 с.
80. *Кант И.* К вечному миру — Трактаты о вечном мире. М. : Соцэкгиз, 1963, с. 150—192.
81 *Кант И.* Критика чистого разума — Соч.: В 6-ти т. М. : Мысль, 1964, т. 3, с. 69—756.
82. *Кант И.* Пролегомены...— Соч.: В 6-ти т. М. : Мысль, 1965, т. 4, ч. 1, с. 67—210.
83. *Кашлев Ю.* Информация и взаимопонимание.— Правда, 1978, 6 сент.
84. *Кессиди Ф. Х.* От мифа к логосу : Становление греч. философии.— М. : Мысль, 1972.— 312 с.
85. *Кессиди Ф. Х.* Новая «апология» Сократа.— Вопр. философии, 1975, № 5, с. 146—151.
86. *Кечекьян С. Ф.* Учение Аристотеля о государстве и праве.— М.; Л. : Изд-во АН СССР, 1947.— 224 с.
87. *Ключевский В. О.* Письма. Дневники. Афоризмы и мысли об истории.— М. : Наука, 1968.— 525 с.
88. *Кожинов В. В.* Художественная речь как форма искусства слова — В кн.: Теория литературы : Осн. пробл. в ист. освещении. М. : Наука, 1965, с. 234—316.
89. *Конрад Н. И.* О смысле истории.— В кн.: Конрад Н. И. Запад и Восток.— М. : Наука, 1972, с. 446—486.
90. *Копнин П. В.* Введение в марксистскую гносеологию.— Киев : Наук. думка, 1966.— 288 с.
91. *Копнин П. В.* Гносеологические и логические основы науки.— М. : Мысль, 1974.— 568 с.
92. Критика фальсификаторов истории и теории марксистско-ленинской философии.— М. : Высш. школа, 1979.— 343 с.
93. *Крымский С. Б.* Научное знание и принципы его трансформации.— Киев : Наук. думка, 1974.— 206 с.

94. *Культура* в свете философии.— Тбилиси : Хеловнеба, 1979.— 320 с.
95. *Лекторский В., Мелюхин С.* О некоторых тенденциях развития материалистической диалектики.— Коммунист, 1976, № 1, с. 53—62.
96. *Лихачев Д. С.* Развитие русской литературы X—XVII веков : Эпохи и стили.— Л. : Наука, 1973.— 254 с.
97. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики : Ран. классика.— М. : Высш. школа, 1963.— 583 с.
98. *Лосев А. Ф.* Пифагореизм.— В кн.: Философская энциклопедия, 1967, т. 4, с. 260—262.
99. *Лосев А. Ф.* Комментарии.— В кн.: Платон. Сочинения. М. : Мысль, 1971, т. 3, ч. 1, с. 563—681.
100. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики : Аристотель и позд. классика.— М. : Искусство, 1975.— 776 с.
101. *Лосев А. Ф.* Проблема символизма и реалистическое искусство.— М. : Искусство, 1976.— 367 с.
102. *Лотман Ю. М.* Лекции по структуральной поэтике.— Тарту, 1964.— 194 с.— (Учен. зап. Тарт. ун-та; Вып. 1).
103. *Лотман Ю. М.* О проблеме значений во вторичных моделирующих системах.— Учен. зап. Тарт. ун-та. Тр. по знаковым системам, 1965, вып. 2, с. 22—37.
104. *Лотман Ю. М.* О понятии географического пространства в русских средневековых текстах.— Там же, с. 210—216.
105. *Маркарян Э. С.* Очерки теории культуры.— Ереван : Изд-во АН АрмССР, 1969.— 228 с.
106. *Марков С. М.* Герменевтика — ее дилеммы и противоречия в исследовании истории общественной мысли.— В кн.: Методологические проблемы истории философии и общественной мысли.— М. : Наука, 1977, с. 227—243.
107. *Масич И. М.* К вопросу о мировоззрении Т. Г. Шевченко.— Филос. науки, 1973, № 6, с. 86—95.
108. *Межуев В. М.* Культура и история.— М. : Политиздат, 1977.— 199 с.
109. *Менде Г.* Мировая литература и философия.— М. : Прогресс, 1969.— 175 с.
110. *Методологические* проблемы истории философии и общественной мысли.— М. : Наука, 1977.— 360 с.
111. *Митрохин Л. Н.* Философия и наука в современном мире.— В кн.: Философия в современном мире : Философия и наука.— М. : Наука, 1972, с. 5—27.
112. *Монтень М.* Опыты.— М.; Л. : Изд-во АН СССР, 1958.— Кн. 2. 652 с.
113. *Нарис* історії філософії на Україні.— К. : Наук. думка, 1969.— 672 с.
114. *Нарский И. С.* Западно-европейская философия XIX века.— М. : Высш. школа, 1976.— 584 с.
115. *Нерсесянц В. С.* Сократ.— М. : Наука, 1977.— 150 с.
116. *Никитин Е. П.* Объяснение — функция науки.— М. : Наука, 1970.— 280 с.
117. *Новейшие* течения и проблемы философии в ФРГ.— М. : Наука, 1978.— 367 с.
118. *Обнорская М. Е.* К проблеме нормы в языке и стиле.— В кн.: Стиль и контекст.— Л. : Пед. ин-т, 1972, с. 46—56.

119. *Огурцов А. П.* Экзистенциалистская мифология языка (М. Хайдеггер) — В кн.: Философия марксизма и экзистенциализма: Очерки критики экзистенциализма. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1971, с. 87—97.
120. *Ойзерман Т. И.* Проблемы историко-философской науки.— М.: Мысль, 1969.— 398 с.
121. *Ойзерман Т. И.* Диалектический материализм и история философии.— М.: Мысль, 1979.— 308 с.
122. *Пиотровский Р. Г.* О некоторых стилистических категориях.— Вопр. языкознания, 1954, № 1, с. 55—68.
123. *Плеханов Г. В.* Гром не из тучи: Письмо в редакцию («Квали»).— Избр. филос. произведения. М.: Госполитиздат, 1956, т. 2, с. 682—701.
124. *Плеханов Г. В.* Основные вопросы марксизма.— Там же, 1957, т. 3, с. 124—196.
125. *Попов П. М.* Григорій Сковорода: Літ. портрет.— К.: Дніпро, 1969.— 173 с.
126. *Потебня А. А.* Из записок по теории словесности.— Харьков: Потебн., 1905.— 652 с.
127. *Потебня А. А.* Из записок по русской грамматике.— М.: Учпедгиз, 1958,— Т. 1—2. 536 с.
128. *Ракитов А. И.* К вопросу о структуре исторического исследования.— В кн.: Философские проблемы исторической науки. М.: Наука, 1969, с. 161—185.
129. *Ракитов А. И.* Философские проблемы науки: Систем. подход.— М.: Мысль, 1977.— 270 с.
130. *Риккерт Г.* Два пути теории познания.— В кн.: Новые идеи в философии. Спб.: Образование, 1913, сб. 7, с. 1—79.
131. *Рожанский И. Д.* Загадка Сократа.— Прометей, 1972, т. 9, с. 77—95.
132. *Рождественский Ю. В.* О книге В. С. Спирина «Построение древнекитайских текстов».— В кн.: Спирин В. С. Построение древнекитайских текстов. М.: Наука, 1976, с. 224—230.
133. *Рубин В. А.* История и культура древнего Китая: Четыре силуэта.— М.: Наука, 1970.— 163 с.
134. *Симпозиум* по структурному изучению знаковых систем: Тез. докл.— М.: Изд-во АН СССР, 1962.— 159 с.
135. *Соколов В. В.* Спиноза.— М.: Мысль, 1973.— 224 с.
136. *Спирин В. С.* Построение древнекитайских текстов.— М.: Наука, 1976.— 230 с.
137. *Стеблин-Каменский М. И.* Миф.— Л.: Наука, 1976.— 103 с.
138. *Табачников І. А.* Філософські і суспільно-політичні погляди Г. С. Сковороди.— В кн.: З Історії суспільно-політичної та філософської думки на Україні. К.: Вид-во АН УРСР, 1956, с. 19—64.
139. *Толстой Л. Н.* Письмо Н. Н. Страхову от 23 и 26 апреля 1876 г.— Полн. собр. соч. М.: Госполитиздат; 1953, т. 62, с. 268—270.
140. *Тынянов Ю.* Проблема стихотворного языка.— М.: Сов. писатель, 1965.— 301 с.
141. *Уледов А. К.* Структура общественного сознания: Теорет.-социол. исслед.— М.: Мысль, 1968.— 324 с.
142. *Федосеев П. Н.* Философия и мировоззренческие проблемы современной науки.— Вопр. философии, 1978, № 12, с. 34—49; 1979, № 1, с. 72—87.

143. *Фейнберг Е. Л.* Искусство и познание.— Вопр. философии, 1976, № 7, с. 93—108.
144. *Филиппов И. Ф.* Записки о «третьем рейхе».— М.: Междунар. отношения, 1966.— 248 с.
145. *Фихте И. Г.* Первое введение в наукоучение.— Избр. соч. М.: Путь, 1916, т. 1, с. 407—439.
146. *Фихте И. Г.* Второе введение в наукоучение.— Там же, с. 441—505.
147. *Фихте И. Г.* Ясное как солнце сообщение широкой публике о подлинной сущности новейшей философии: Попытка принудить читателей к пониманию.— М.: Соцэкгиз, 1937.— 108 с.
148. *Фишер Куно.* История новой философии.— Спб.: Жуковский, 1905.— Т. 7. 893 с.
149. *Філософія* Григорія Сковороди.— К.: Наук. думка, 1972.— 311 с.
150. *Хильми Г. В.* Логика поэзии.— Вопр. философии, 1967, № 11, с. 111—119.
151 *Холличер В.* Человек и агрессия.— М.: Прогресс, 1975.— 132 с.
152. *Чанышев А. Н.* Италийская философия.— М.: Изд-во Моск. ун-та, 1975.— 215 с.
153. *Черноволенко В. Ф.* Мировоззрение и научное познание.— Киев: Изд-во Киев. ун-та, 1970.— 173 с.
154. *Черняк В. С.* Генезис классической науки: По поводу историогр. концепции А. Койре.— Вопр. философии, 1976, № 10, с. 142—148.
155 *Шагинян М.* Лениниана.— М.: Мол. гвардия, 1977.— 816 с.
156. *Шагинян М.* Человек и время.— Новый мир, 1977, № 1, с. 79—134.
157. *Шахназарова Н. Г.* О взаимосвязи музыки и философии.— В кн.: Творческий процесс и художественное восприятие. Л.: Наука, 1978, с. 257—260.
158. *Шинкарук В. И.* Методологические аспекты формирования научно-атеистического мировоззрения.— Вопр. философии, 1974, № 5, с. 79—89.
159. *Шинкарук В. И.* Науковий світогляд — ідейна основа формування всебічно розвиненої особи.— Філос. думка, 1976, № 2, с. 12—22.
160. *Юнг Р.* Ярче тысячи солнц.— М.: Госатомиздат, 1961.— 280 с.
161. *Ян Юн-го.* История древнекитайской идеологии.— М.: Изд-во иностр. лит., 1957.— 423 с.
162. *Cerny J.* Hermeneutika v soudobè burzoazni filosofii.— В кн.: Cerny J., Strohs S. Metodologickè studie k soudobym deinam filosofii. Praha : Ustav filos. a sociol. ČSAV, 1976.
163. *Coreth E.* Grundfragen der Hermeneutik.— Freiburg : Herder, 1969.
164. *Groen J. J.* Spinosa : philosopher and profet.— In: Spinosa on knowing, being and fridom. Assen, Netherlands, 1974.
165. *Hermeneutik* als Weg Heutiger Wissenschaft. Ein Forschungsgespach.— Salzburg; München. : Pustet, 1971. (Salzb. Stud. Philos.; Bd 9).
166. *Historisches* Wörterbuch der Philosophie hrsg. J. Ritter.— 1974. Bd 3.
167. *Ihde Don.* Hermeneutik phenomenology : The philosophy of Paul Ricoer.— Evanston : North western Univ. press, 1971.
168. *Kant's* gessammelte Schriften.— Berlin, 1900.— Bd 10.

169. *Lee I. J.* Why go astroy.— In: Language, meaning and maturity : Selection from ETC. (Rev. Gen. Semantics), 1943—1953 / Ed. by Hayakawa. New York; 1953.
170. *Moszcenska W.* Metodologii historii zarys krytyczny.— Warszawa : Panstw. Wyd-wo, 1968.
171. *Studies* in presocratic philosophy. Vol. I. The beggining of philosophy / Ed. by D. J. Furley, R. E. Allen, 1970.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Вилен Сергеевич Горский

ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОЕ ИСТОЛКОВАНИЕ ТЕКСТА

Утверждено к печати Ученым советом Института философии АН УССР

Редактор *Л. Я. Ловкая*
Оформление художника *Д. Д. Грибова*
Художественный редактор *А. В. Косяк*
Технический редактор *Т. С. Березяк*
Корректоры *С. А. Доценко, А. С. Улезко, Л. В. Малюта*

Информ. бланк № 3930

Сдано в набор 24.03.81. Подп. в печ. 08.07.81. БФ 01104. Формат 84×108/32. Бумага типогр. № 1. Лит. гарн. Выс. печ. Усл. печ. л. 10,92. Уч.-изд. л. 11,27. Усл. кр.-отт. 10,92. Тираж 2000 экз. Заказ 1—96. Цена 2 руб.

Издательство «Наукова думка». 252601, Киев, ГСП, Репина, 3.

Книжная фабрика «Жовтень», 252053, Киев-53, Артема, 25.